PROPERTY OF
THE CINCINNATI BIBLE SEMINARY LIBRARY
GRADUATE REFERENCE

NOVUM TESTAMENTUM

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOR NEW TESTAMENT AND RELATED STUDIES BASED ON INTERNATIONAL COOPERATION

Vol. II JANUARY 1957 Fasc. 1

CONTENTS

W. A. WORDSWORTH, The Bodmer Papyrus and the Prologue of St. John's Gospel 1

JINDŘICH MÁNEK, The New Exodus of the Books of Luke 8

JOSEF BLINZLER, Die Niedermetzelung von Galiläern durch Pilatus 24

WALTER GRUNDMANN, Die Übermacht der Gnade; Eine Studie zur Theologie des Paulus 50

NORBERT KRIEGER, Der Knecht des Hohenpriesters 73

BOOK REVIEWS 75

LEIDEN
E. J. BRILL
1957

NOVUM TESTAMENTUM

AN INTERNATIONAL QUARTERLY FOR
NEW TESTAMENT AND RELATED STUDIES
BASED ON INTERNATIONAL COOPERATION

EDITORIAL BOARD:

President: J. DE ZWAAN, Leiden, Netherlands.

Members: P. BRATSIOTIS, Athens, Greece; H. CLAVIER, Strasbourg, France; K. W. CLARK, Durham N.C., U.S.A.; A. DESCAMPS, Louvain, Belgium; J. W. DOEVE, Holwierde (Gron.), Netherlands; J. DORESSE, Fontenay-aux-Roses (Seine), France; C. W. DUGMORE, Manchester, Great Britain; DOM JAC. DUPONT O.S.B., Brugge, Belgium; A. GEYSER, Pretoria, South Africa; W. GROSSOUW, Nijmegen, Netherlands; PH. H. MENOUD, Neuchâtel, Switzerland; BO REICKE, Basle, Switzerland; P. SCHUBERT, Yale University, New Haven, Connecticut, U.S.A.; E. STAUFFER, Erlangen, Germany.

EDITORIAL STAFF:

Professor J. DE ZWAAN, Leiden, The Netherlands;
Dr. J. W. DOEVE, *Secretary*, Holwierde (Gron.), The Netherlands,
to whom all manuscripts and books for review should be addressed.

The publisher is E. J. BRILL, Leiden, The Netherlands, to whom subscriptions may be sent. The price is Gld. 26.— a year.

THE BODMER PAPYRUS AND THE PROLOGUE OF ST. JOHN'S GOSPEL

BY

W. A. WORDSWORTH

Honiton

On the 28th of December 1956 *The Times* printed a photograph of the first thirteen lines of St. John's Gospel from this MS which was acquired recently by the BODMER Library of Geneva. Its date is thought to be about 200 A.D., i.e. at least 100 years earlier than Codex Vaticanus and its only rival Sinaiticus, which was purchased from the Russians for the British Museum in 1933 for £ 100,000. There is extant a precious scrap of papyrus (in JOHN RYLANDS Library) which contains a few words of St. John's Gospel, dated about 130 A.D., but this BODMER papyrus is an even greater treasure, for it is a witness to the text of almost the whole of the Gospel, copied at a date which can hardly be more than 100 years removed from the original dictation. According to the famous "Anti-Marcionite" preface, which is preserved only in a few ancient MSS of the Vulgate, but was derived from a Greek document of the middle of the 2nd Century A.D., and ultimately from statements of PAPIAS, this Gospel was written down from John's dictation by the hand of MARCION. This brilliant son of the Bishop of Sinope was soon afterwards excommunicated—as the preface tells us—by John; and also by his own father. Half a century later he had become the most famous of heretics. In c. 154 A.D., when, in Rome, he met POLYCARP, the faithful disciple of John and martyr Bishop of Smyrna, he had the impudence to remind him of their former acquaintance; for they had both been pupils of the aged Apostle. "Do you not recognise me, Polycarp?" "Yes", he replied, "I recognise you as the first-born of Satan." This expression is found also in the Epistle of POLYCARP, in close connection with a quotation from the 1st Epistle of St John, which was also directed against the heretical, docetic, opinions of Marcion, who "denied Jesus Christ to have come in the flesh and did not acknowledge the witness of the Cross."

It is to the versatile, learned but speculative, scholar, ROBERT EISLER, showing the way to the restoration of the true punctuation of the apparently disjointed Vulgate Preface, that the recovery of this startling testimony concerning the origin of the Johannine Gospel is due. The evidence is given in EISLER's *Enigma of the Fourth Gospel.* From the main thesis of his book I differ completely, but it is a lively stimulus to thought.

We will now turn to the first lines of the BODMER Papyrus. In these there are only two clear differences from the generally accepted text, and these both come in the place where it would most naturally be expected; that is at the critical point of junction between verses 3 and 4. It should be observed that though there are some punctuation marks in the MS, here, where most needed, none appears.

The Authorised Version rather awkwardly renders verse 3 "All things were made by him: and without him was not anything made that was made. (4) In him was life... etc." In Greek there is no choice, such as we have to make, between Him or It as the pronoun for the Word, the *Logos.* A perfectly literal translation of the text underlying A.V. is "All things became through it, and apart from it became nothing". In place of "nothing" almost all the best MSS and modern Editors read "not even one." Only the first hand in Codex Sinaiticus, and Codex Bezae wrote "nothing". *Now* the BODMER Papyrus decidedly supports the original witness of those two MSS, which are the pride of the British Museum and of the Cambridge University Library. The second and more surprising variant of the Papyrus is the omission of the two letters *EN* after γέγονεν; instead of "what has become. *In* it was life", this scribe wrote "what has become. *To* it was life". It is curious and perhaps significant that these two letters *EN* are identical in form with ἕν = one, read "not even one" immediately before it in most MSS.

Before discussing the meaning of this BODMER text, I invite attention to three important considerations. (1) The word χωρίς "without" occurs twice again in this Gospel: In xx 7, "The napkin which was about his head, not with the linen clothes lying, but *separate,* wrapped up into one place." So also in xv 5 the idea of separation is stressed: As the branch separated from the vine, so (literally) "Apart from me ye are *not* able to do nothing." This leads to my second point. (2) In Greek a double negative does not

cancel but emphasises the negative, and this Evangelist seems to use it on almost every possible opportunity: therefore if he intended to say "Without him was not anything made", we should expect him to write "Apart from him was *not* made nothing." (3) It is essential to bear in mind that this prologue is an echo of the beginning of Genesis, especially "And God *said*, Let there be light , and there was light." To this I shall return; but it is certain that no one can understand the mind of John unless his mind also is steeped in the thought and language of the Old Testament.

I suggest therefore that the text of this papyrus should be read: "In the beginning was the Word; And the Word was with God; And the Word was God. This was in the beginning with God: All things became through it: And, separated from it, *what has become became naught.* To it was life; And the life was the light of men: And the light shines in darkness; And the darkness did not apprehend it. It was the true light that lightens every man; Coming into the world." "Apart from him, what has been made, was made naught", "became nothing." It should be remarked here that in the Septuagint, in at least five places, "Nothing" represents the Hebrew *Tohu*, which one might represent by "*Nohow.*"

The prologue "In the beginning" at once carries the reader's mind back to Genesis. But it is not generally recognised how paradoxical are these first words of our Bible. "In the beginning God created the heavens, and the earth. And (But) the earth became *Tohu* and *Bohu*"—(higgledy piggledy) chaos, "and darkness upon the face of the earth". After "the beginning" earth fell away and became separated from Heaven. It is the same idea as in chapters 2 and 3; the good God created something that was good in its origin, but it soon fell under the sway of evil. The first chapter attempts no explanation of the fall; it leaves the mystery of the origin of evil inexplicable, as creatures of time must leave the unimaginable Eternity from which we came. I am being who I am being. τὸ ὂν ἔστι, τὸ μὴ ὂν οὐκ ἔστιν. The being is, the unbeing is naught.

After this bare statement of the mystery, that "God created", the writer proceeds immediately to speak of that which can be revealed to man. "God said", "God breathed"; the Word and Spirit of the Almighty set to work on the redemption of the fallen world, on the first day of the *new* creation, or regeneration, saying "Let there be light" and there was light. The theme of holy scripture

is not the primaeval creation—speculation may be left to philosophers—but the salvation of the fallen and ruined world of our experience. The word of life has spoken, "And the life was the light of *men*; and the light shines in the darkness; and the darkness did not apprehend it. It was the true light which lightens every *man*, coming into the world." The earth became naught after this beginning, falling apart from God; but there came for it a new beginning, since in the determinate counsel of God the Word willed to become incarnate in man upon this planet—and , for all we know, in millions of other forms in millions of other worlds, for "on His Head are many crowns". It is enough for us to know how the Word became flesh in Jesus Christ upon our little earth. Enough indeed.

One other recently discovered MS may be brought to bear upon this mystery of the new creation: The "Dead Sea" MS of Isaiah. This Scroll from the Qumran cave (1.Q.Is.a)—which I will call D.S.—in chapter xlv, verses 7 and 18, has three times (out of four) a remarkable variant; instead of the word "creating", which one may represent by the letters BRA, it writes BRH. This verb BRH occurs only once in M.T., in 1 Samuel xvii 8, where Prof. S. R. DRIVER and the Lexicon reject it without just cause. According to A.V. GOLIATH challenges the army of Saul: "*Choose you* a man for you" to come out and fight with me. It implies selecting, but the root meaning is probably "cut", and so separate.

Before quoting the text of Isaiah xlv I must interject that, in place of the name Jehovah or Yahweh or The Lord, I prefer to substitute YEABE, which preserves in an English form the essential significance inherent in the name, which to Hebrew suggested He was and is and is to be.

In Isaiah xlv, M.T. is read: "I am Yeabe and there is none else; Forming light and creating darkness; Making peace and creating evil. I am Yeabe making all these." D.S. is written "Forming light and separating darkness: making good and separating evil; I am Yeabe making all these". In Hebrew the difference between "create" and "separate" is only one letter; but the difference between "peace" and "good" is complete: there could be no confusion in copying. D.S. "good and evil" is obviously better than "peace and evil." Moreover "*all these*" is rather strange in reference to only two pairs. I do not see how anyone who examines the Hebrew, and is familiar with the faults of scribes, can question the probability that *each* text has missed out part of a line. I prefer

to retain the two lines of D.S., and insert: "Making peace and creating *knowledge*", which represents the line from M.T. with *knowledge* (or opinion) substituted for *evil*; the confusion between the letters D and R, so familiar to readers of Hebrew.

In verse 18 of this chapter D.S. distinguishes the two verbs; "For thus saith Yeabe: Separating the heavens, he is the God; And forming the earth and making it: And he himself makes it sure; Not to tohu he created it: etc."

The superiority of the reading "separate" in Is. xlv 7, 18 should be plain to anyone who is willing to see and hear; but, as indicated in Isaiah vi 9 f (and *passim*) such hearers and seers of his message are rare. How unwilling scholars can be is illustrated by Professor BURROWS' treatment of Isaiah xlv 8 on page 309 of his otherwise excellent book on the Dead Sea Scrolls. He completely ignores differences between the MSS in this verse, which are considerable, and only notices a trivial one. (Much gratitude is due to him for his prompt editing and his generous haste to share the "great spoils" of the Isaiah and other MSS with all who are ready to study them. The overwhelming demands made by the quantity and quality of the treasures found in the caves is sufficient excuse for any defects in his work.) It is an obvious inference from his treatment of verse 8, that he must have dismissed, as careless mistakes of the scribe, the spelling BRH twice in verse 7, and BRH once, with BRA once, in verse 18. So also he leaves unnoticed countless other interesting and important variants throughout the MS. Why should we be hypnotised by the tradition of the Scribes? On the face of it this Dad Sea Scroll is 1000 years older than any previously known MS of the Hebrew text of Isaiah. From the point of view of textual criticism the Massoretes have, with conscientious deliberation, queered the pitch. To save the people from corruption by the slightest error in the sacred scriptures, written by inspired prophets and miraculously preserved and restored by Ezra the Scribe, it was expedient that all errant witnesses should be decently interred—entombed with the corpses of venerable Rabbis.

Genesis itself witnesses to the truth that God did not create darkness, but separated it, though it uses a different verb; "God saw the light that is was good. And God separated between the light and the darkness". So also by the firmament he separated the waters above and beneath. Darkness is nothing; a negation, a separation from light. "And apart from Him all things

became nothing". "God is Light and in Him is no darkness at all", but without Him all is outer darkness.

It may be objected that in practical effect there is no real difference between saying "God created" and "God separated" darkness and evil. His responsibility for the existence of evil remains. Whenever we attempt to speak about the Infinite and Eternal we inevitably speak foolishly, as Job acknowledged: "I have uttered that I understood not: things too wonderful for me, which I knew not".

What is meant by the word create? Anthropomorphism is inescapable. In man "creation" implies the creative artist giving visible or audible expression to something which he has received in his imagination; he knows not whence it came or whither it goes. When God creates, does he make something out of nothing? BERDYAEV seems to have regarded the meonic "Nothing" as an eternal, unsubstantial substance over against God who is Spirit. Is it not better to say that God, in creating, brings something out of the Being of his Eternal Logos into *existence*, making it "stand out" into a condition in which it has a potential quasi-independence; whence it may evolve, in the fullness of time, into a personal response to its creator in free and loving obedience?

What can we say? The Infinite cannot have parts, but out of Infinite Being, something—including ourselves—has evidently come apart into existence.—Yet, by definition nothing can be outside the Infinite.—To itself, when it attains to human consciousness, it appears to be separated from God, the Infinite and Eternal. This must be in some sense an illusion, much as darkness is mere negation, nullity of light, incapacity of reflection. As darkness had a *potential* existence in light—even in God, "in whom is no darkness at all"—so also in God there are possibilities which could become evil, if it were possible for his Being to become divided, his Power separated from his Wisdom, his Justice separated from his Love, his Spirit working against his Word. But what if Love must inevitably create spirits which reciprocate his Love? In coming into distinct existence they must fall short of omniscient wisdom; and then how can they certainly avoid experiment in the knowledge of good and evil? How can the liberty of one lacking perfect knowledge be preserved from all possibility of error? Socrates was perhaps fundamentally right in identifying sin with ignorance.

"*Forming* light and separating darkness: making good and

separating evil". The Hebrew prophet hardly recognises "secondary causes"; everything is an act of God. So for Hebrew thought "God separates darkness" is virtually equivalent to saying "God allows darkness to separate itself"; much as: "The scripture saith unto Pharaoh, even for this same purpose have I raised thee up, that I might show my power in thee, and that my name might be declared throughout all the earth".

The problem of evil in God's creation is for the finite mind insoluble, but the best pointer towards understanding seems to lie in the words of St. John's Gospel, whatever text be correct. "All things were made through him and apart from him they all became naught. What has been made *one*, to it is life: and the life was the light of men".

THE NEW EXODUS IN THE BOOKS OF LUKE

BY

JINDŘICH MÁNEK

Praha

In the narrative of the Transfiguration on the mountain, contained in all the synoptics (Mark ix 2-8, Matt. xvii 1-8, Luke ix 28-36), there appear the figures of Moses and Elias speaking with Jesus. This conversation of the two important servants of God with the Lord Jesus Christ is possible because, in the faith of the people of the Old Testament, Moses and Elias passed from death to life. According to the account of Deut. xxxiv 5, Moses died, but no man knew of his sepulchre. This gave rise to the pseudo-epigraphical account of "Moses' assumption to Heaven", the end of which has not been preserved, but the title of the book shows what could be presumed to be the content of the conclusion. In the part which has been preserved (xi 5), Joshua says to Moses, "All the dead receive graves on earth according to their size, but thy grave reaches from the sun on the east to the west, and from the south to the borders of the north. The whole world is thy grave." According to the presentation in II Kings ii 1-12, Elias was taken by a whirlwind into heaven.

Why were Moses and Elias present with Jesus on the mountain of Transfiguration? There are several different answers: here they represent prophets paying honour to One Who is greater than they themselves; their apparition was meant to make more comprehensible the meaning of the opening of a celestial world which Jesus experienced in His prayer; originally there were two unnamed heavenly figures which were later given names; Moses and Elias are the precursors of the Messiah and their appearance has an eschatological significance representing a turning point toward the final time; as shown in Rev. xi 3 Elias and Moses might be the suffering witnesses of the final days. Their appearance can then also mean tidings of the suffering of Jesus and confirms the contents of Jesus' instructions to His disciples, related in the preceding narrative.

These are not, however, satisfactory explanations. Moses and Elias were present with Jesus on the mountain of Transfiguration in order that it might be apparent in advance that, after the suffering of which the Lord spoke, there would come resurrection. Jesus belongs where Moses and Elias were already abiding. The presence of both of them, especially in connection with the preceding narrative, depicting Jesus' conversation with the disciples at the towns of Caesarea Philippi (where Mark and Matthew place the action), can, however, have a still further meaning: it can demonstrably refute the belief that Jesus is Elias or one of the ancient prophets risen from the dead, as He was considered to be by the people. Neither Moses *redivivus* nor Elias *redivivus*. For indeed He spoke with Moses and with Elias on the mountain!

Of the personages from the Old Testament, only Enoch could have been on the mountain of Transfiguration, besides Moses and Elias; of him Genesis v 24 says that „he was not, for God took him". We do not know why Enoch was not also on the mountain of Transfiguration with Jesus. Or was the reason, that his presence was unnecessary when Moses and Elias represent the law and the prophets? The linking of Elias with Enoch exists on pseudoepigraphical grounds (cf. Enoch lxxxix 52). Some see also Elias and Enoch in the two witnesses mentioned in the Book of Revelations, who are to prophesy 1260 days (xi 2 a ff.). Others consider these two figures to be Moses and Elias ,the same two who were conversing with Jesus on the mountain of Transfiguration. As depicted by the Apocalypse of John, however, Moses and Elias have another mission; they are to die as messengers of penitence. Their listeners (although this takes place in Jerusalem) are all the peoples. Not much is said of their work. Even here, though, their figures are cloaked in glory which raises them up to heaven .The identification of the above-mentioned witnesses with Moses and Elias is made in the commentary of the Book of Revelations on the basis of the sixth verse of the same chapter (xi), where it is said of them: "These have power to shut heaven, that it rain not in the days of their prophecy; and have power over waters to turn them to blood, and to smite the earth with all plagues, as often as they will." This verse most probably concerns the deeds of Moses and Elias (cf. Ex. vii 17 ff; I Kings xvii 1 ff; II Kings i 10 ff). If this commentary is correct, it affords us still another New Testament text where Moses and Elias appear

together, in addition to the synoptical narrative of the Transfiguration on the mountain.

The glowing white garment of Jesus is the raiment of heavenly dwellers (cf. Matt. xxviii 3; Rev. iii 4-5, vii 9-13, xv 6). The cross of which Christ speaks appears in the divine revelation as glory. *Theologia crucis* is actually *theologia gloriae* for the Evangelists. The Evangelists regard the Transfiguration on the mountain as a presage of Jesus' resurrection and Parousia. But this does not defer it exclusively to a future eschatology, for the glory is already present when the Messiah is on earth. It is noteworthy, however, that—especially in Luke's concept of the glory of God—not only Christ, but also Moses and Elias are a part of it. Whereas Mark and Matthew tersely state that Moses and Elias appeared to the disciples and spoke with Jesus (thus they also reckoned on Moses' and Elias' belonging to the heavenly world), Luke considers it necessary to speak of their apparition in more detail. He says of them that they appeared in glory and spoke of Jesus' Exodus which he had to fulfill in Jerusalem. Luke, therefore, devotes more attention to Moses and Elias than do Mark and Matthew. He emphatically gives them a high appreciation. It is only according to Luke that Moses and Elias appear in glory, so that the disciples present see not only the glory of the Lord, but their glory also. The concluding chapters of the Gospel according to St. Luke and the introductory chapter of the Acts show that the greater attention and the more emphatically positive evaluation of both Old Testament figures in St. Luke's narrative of the Transfiguration on the mountain, have a reason.

Whereas Mark and Matthew do not say what Moses and Elias spoke about with Jesus on the mountain, Luke gives the content of their conversation. They spoke of the "exodus" which Jesus was to "accomplish" in Jerusalem. Translators of the New Testament have tried to find various equivalents for the Greek word "exodos." The newest translations into living languages have all held to the concept given it by Hieronymus who translated "*exodos*" as "*excessus*", going beyond, departure, death, although this word can also mean exceeding or overstepping. Luther gives "Ausgang," a term which has a double meaning, because it includes the idea of "going out" as well as "concluding." What did Moses and Elias actually speak about with Jesus? Indeed the verb "*plérún*" itself is not unambiguous in its meaning and according to different con-

texts can be translated as "to consummate," "to undertake" or "to accomplish." If it is not easy to decide on the correct translation of the 31st verse on the basis of the narrative in which it is found, we must look through the Gospel according to St. Luke to see if there is not perhaps a place which would throw light on this difficult text. If Luke devoted more attention to the figures of Moses and Elias, this was surely not mere chance.

Luke alone designates Moses and Elias as the "two men." The other synoptics speak simply of Moses and Elias. But there is still another place in the Gospel according to St. Luke where it speaks of "two men" (xxiv 4). This is in connection with the narrative of the women visiting Jesus' tomb the first day after the sabbath. The women approached the tomb and found the stone rolled away, and when they entered the sepulchre they did not find the body of the Lord. At this moment they saw that two men in shining garments (therefore of a heavenly character) are standing by them and speak to them. They said to the women that the living cannot be found among the dead. Christ was resurrected, as he had already told them in Galilee. The garments of both the mysterious men are again the garments of heavenly glory. They are shining garments. It is interesting that Mark and Matthew do not mention the two mysterious men, in their narratives about the approach of the women to Jesus' sepulchre. Mark speaks of the "young man" whom the women found in the empty grave (xvi 5), and who is clothed in a white garment. This young man tells the women about the resurrection of the Lord and the going of the Ressurrected to Galilee before His disciples. Matthew's presentation is like Mark's, with this chief difference, that he does not speak of a young man, but more obviously about an angel (xxviii 2). His deviation is explanatory in nature, because Mark also most probably has in mind an angel when speaking about the young man (*"neaniskos"*). The commentators, under the influence of Mark and Matthew's presentation, without exception explain even Luke's "two men" at the empty sepulchre as angels, although a trifle more attentive survey of Luke's vocabulary could have prevented this error. When Luke wishes to speak of angels, he speaks of them by this name, as shown by dozens of examples in his books. (An exception is Acts x 30). Therefore the "two men" at the empty sepulchre are not angels.

The difference in depicting the persons whom the women met

when they visited Jesus' sepulchre was determined in advance by the difference in Luke's narrative on the Transfiguration on the mountain. The mention of the fact that Moses and Elias, in speaking with Jesus, told of his "*exodus*" in Jerusalem is a preparation for a further mention of these two men who appear precisely at the moment of Jesus' "*exodus*" in Jerusalem. Thus the Gospel of St. Luke itself gives the key to the understanding of the word "*exodus*" about which the translators, as we have seen, are not clear as to the meaning. The exodus in Luke's account is the leaving of the sepulchre, the realm of death, and not in any way Jesus' end, His death, His crucifixion. This finding is not only in full accord with the original meaning of the word "*exodos*," but also with Luke's christology, in which central emphasis is placed on Christ's resurrection.

(It is not without interest to note that the apocryphal Gospel of St. Peter also speaks of two men at the sepulchre of the Resurrected. The soldiers standing guard saw them. These two men had descended from heaven in radiant light and approached the grave. They entered the sepulchre which opened by itself before them. Then they left the sepulchre with a third man, supporting him, and the cross was going behind them. The heads of these two men reached to the heavens, but the head of the one they were leading reached above the heavens. Eberhard Nestle gave a good hypothesis when he saw Moses and Elias in the men described by the Gospel of Peter as accompanying a third, as distinct from those who saw in them Gabriel and Michael).

The use of the word "*exodos*" in the Gospel according to St. Luke is significant. It cannot be translated by the word "end" or "death." A correct translation would be "going out". But it is best to leave this word in the original, untranslated. Theologically it is a key word by which Luke eloquently conveys the idea that he comprehends the conclusion of Jesus' life, His suffering, death and resurrection as an "*exodos*", or rather a new Exodus, as compared with the former one or ones. The word "*exodos*" is an important hint from Luke about the fundamental theological basis of his works, especially when we see it in connection with the quotation from Moses' statement in Luke's second work, the Acts of the Apostles: "A prophet shall the Lord your God raise up unto you of your brethren, like unto me." It is surely not by chance that Luke puts this citation of Moses' words from Deuteronomy

xviii 15 into the mouth of the Apostle Peter (iii 22) and also into the mouth of the deacon Stephen (vii 37). It was so important for him to present Jesus as a second Moses! The most penetrating study which we have about Luke's theology, the work by CONZELMANN, could have probed more deeply into the theological framework of Luke's work if he had devoted more attention to the word "*exodos*" and if he had not been satisfied with its traditional incorrect translation.

Originally the word "*exodos*" means only "going out." In the history of Israel, however, it became a covering concept of the way out of Egypt to Palestine in all its phases. The Exodus from Egypt was the basic fact of Israel's history. The revelation of God's intentions was given in the Exodus. The Exodus became a source for understanding history. The Exodus in the Old Testament, was not, however, only a historical event. It was also a prophetic event. God's future actions were often interpreted in the spirit of the Exodus from Egypt. What had once happened would happen again. In the future there will be another Exodus. In the prophetic expectation Exodus from Egypt was presented as a presaging of salvation to be brought by the Messiah (cf. Micah vii 15, Isaiah xi 11). The early church was inspired by the voices of the Old Testament to interpret Jesus' life, His death and Resurrection in terms of the Exodus. Even the new Israel must go out of "Egypt", must cross the "sea" and emerge to a new life in the covenant of obedience. According to the presentation by the Gospels, Jesus Himself, in the light of the Old Testament Exodus, regarded His crucifixion and resurrection as the Exodus. In the narrative regarding the meeting of the Resurrected with the disciples going to Emmaus it is said that Jesus, "beginning at Moses" (xxiv 27)—therefore at the Exodus —expounded unto them the meaning of his suffering.

In the background of the Passion according to St. Luke is the outline of the Old Testament Exodus in its main phases: the Exodus from Egypt, the crossing of the Red Sea, the deliverance by the mighty act of God, the punishment of the Egyptians, the way through the desert to the Promised Land. Luke fits into this Old Testament outline.

It is true that in the Gospel according to St. Luke we do not find express identification of Jerusalem with Egypt, as we do in the Book of Revelations of St. John (xi 8), where the great city where the Lord was crucified is designated as Sodom and Egypt

in the spiritual sense, but nevertheless Luke's view of Jerusalem is given in the light of God's judgment into which this town was plunged. In the narrative about John the Baptist and his baptism of the multitudes, which came up to him, Luke does not mention (differing here from Mark and Matthew) Judea and Jerusalem by name. In Luke's conception Jerusalem had not performed its penitence. In the account by Mark and Matthew, Jesus entering Jerusalem is welcomed by people who went before and behind him and among them could also be Jerusalemites. In Luke's, only his disciples call a welcome to Jesus. Only Luke mentions Jesus' weeping over this town, accompanied by the words, "If thou hadst known, even thou, at least in this thy day, the things which belong unto thy peace! But now they are hid from thine eyes. For the days shall come upon thee, that thine enemies shall cast a trench about thee, and compass thee round, and keep thee in on every side, and shall lay thee even with the ground, and thy children within thee; and they shall not leave in thee one stone upon another, because thou knewest not the time of thy visitation." (xix 41-44). In Luke's account Jerusalem is seen as incorrigible, slave to sin sin and blindly hastening to meet its own ruin. It has the characteristics of a dragon like Egypt. A prophet cannot perish elsewhere than in Jerusalem (xiii 33), because he will not find such opposition anywhere else than in Jerusalem. Together with Matthew, Luke proclaims Jerusalem the killer of prophets (Matt. xxiii 37, Luke xiii 34). According to Luke, Jesus performed no miracles in Jerusalem. Luke's words that "in the day time He was teaching in the temple; and at night he went out, and abode in the mount that is called the mount of Olives" (xxi 37), indicates more strongly than the presentation of Mark and Matthew that Jesus did not want to spend the night in Jerusalem. In Luke's conception Jerusalem is a town which stands opposed to Christ. But for Luke "Jerusalem" is not a purely geographical concept (just as "Egypt" was not just a topographical term for the people of the Old Testament). It is in the first place a theological concept designating a realm of lack of faith. For Luke Jerusalem is representative of the non-faith of Israel. We must understand Jerusalem in a way similar to the understanding of Sodom (Luke xvii 29). Jesus' going to spend the night on the mount of Olives itself shows symbolically what direction to follow. For "mountain" also has a more profound meaning than just a place which is elevated over the surrounding countryside.

It is a place of prayer and esoteric epiphany. The dualism of the apocalyptic, characteristic for the presence of eschatology with a vertical axis and eschatology with a horizontal axis, gives Luke the possibility of depicting Jesus' going to the mount as departure from the earthly Jerusalem to a heavenly Jerusalem (Ascension into Heaven), and as going from a Jerusalem of the present to a Jerusalem of the future which will descend from heaven (*parousia*). The predominantly theological coining of the term "Jerusalem" in Luke's account is shown best in the fact that the evangelist allows the Apostles and the early church to live in Jerusalem after Jesus' death: it is possible to be in Jerusalem and still to belong elsewhere. But the condition for salvation is not to belong only to the "lower" Jerusalem, or only to the present one.

Moses led his people into the Promised Land and on the way out of Egypt he had to cross the Red Sea. Jesus led the new Israel from the earthly Jerusalem to the heavenly Jerusalem and had to go through suffering and the cross. In the typology of the exodus, Jesus' suffering and cross are the entering of the threatening waves of the Red Sea. The fact that Jesus understood his own death in this way, is shown in the words which we find in Mark and Matthew, when Jesus asks the sons of Zebedee, "Can ye drink of the cup that I drink of? And be baptized with the baptism that I am baptized with?" (Mark x 38, Matt. xx 22). In the literal translation Jesus asks Jacob and John, "Can you drink the cup I drink or be submerged by the submersion by which I am submerged?" That is, Jesus speaks Himself of His suffering and cross as of a submerging and thus demonstrably associates Himself completely to the Old Testament Exodus. Luke, it is true, does not give the above-mentioned words which Mark and Matthew preserved, but he has a singular verse in which the same interpretation of the Passion appears in a different form: "But I have a baptism to be baptized with; and how am I straitened till it be accomplished?" (xii 50). Literally translated this verse reads thus: "I am to be submerged by a submersion, and how oppressed I am until it is accomplished." In the conception of the new Exodus Jesus' suffering and death is the descent into the waters of the sea. There is a parallel dating between the Exodus of Moses' time and the new Exodus. Both fall into the period of passover and are preceded by the fast of the Lamb. Whereas the lamb is not given by Matthew and Mark as the food of the Last Supper, and is mentioned only in Jesus' words of

preparation designed for the disciples, in Luke's account it is given as the food presented for the Last Supper: "With desire I have desired to eat this passover with you before I suffer; for I say unto you, I will not any more eat thereof, until it be fulfilled in the kingdom of God" (xxii 15-16). The lamb of which the Lord spoke is laid on the table ("thereof"), and is the common food of Jesus and the disciples. The words that Jesus will not eat any more of it, until it be fulfilled in the kingdom of God, do not mean that he did not eat the lamb with the disciples. They mean that he will not celebrate passover with the disciples any more in this aeon (cf. similar words concerning the wine, Luke xxii 18). The Exodus in Luke's version also begins with the passover feast of the lamb.

The descent into the waves of the Red Sea was not an act of salvation in the Old Testament Exodus. Therefore Jesus' cross also has no character of redemption in the third Gospel or in the Book of Acts of the Apostles. Here we find the most extensive difference between the *kerygma* of Paul and the *kerygma* called the "Jerusalem". In Luke's concept, Jesus' death is necessary to abolish the barriers between the Jews and gentiles. Jesus is chosen by God to bring the eschatological era into history, when there is a joint Exodus of Jews and gentiles. To the universality of the pilgrims of the new Exodus there corresponds the universality of goal: no longer Palestine, but the upper Jerusalem which is to descend in the future.

Israel, which came without disaster from the threatening waters of the Red Sea, experienced this deliverance as an act of God. (It is only in exceptional cases that the Old Testament considers the deliverance from the waves of the sea as Moses' deed). The waters divided so that Israel might cross over: "And the children of Israel went into the midst of the sea upon the dry ground: and the waters were a wall unto them on their right hand, and on their left" (Ex. xiv 21). The deliverance of Israel was decided by God's plan with Israel and by the faithfulness and obedience of Israel to the Lord to Whom they clung even in distress. And the Lord then fought for them (xiv 14). The Apostle Paul, according to the Book of Acts of the Apostles, told, in the synagogue of Antioch in Pisidia, about the people of Israel and how they were led out of Egypt by the high arm of the Lord (xiii 17).

Seeing the events of the Exodus as a revelation of God's intent in history, led Israel to speak of salvation and deliverance in images

taken from this event and to depict future salvation in the colours of the Exodus. Particularly the book of the Prophet Isaiah sees salvation through the spectrum of the Exodus from Egypt and perhaps also through the spectrum of the Exodus from Sodom: "When thou passest through the waters, I will be with thee; and through the rivers, they shall not overflow thee: when thou walkest through the fire, thou shalt not be burned; neither shall the flame kindle upon thee "(xliii 2).

Even Jesus' resurrection, which as his own "exodus" is the decisive event of the new Exodus, is seen by Luke as a miraculous act of God: "Whom God hath raised up, having loosed the pains of death, because it was not possible that he should be holden of it" (Acts ii 24). It is God who raises up Jesus Christ. Jesus' Exodus is also decided by God's plan which he has with the new Israel, and by the loyalty and obedience of Jesus. Death cannot hold Him Who has proved Himself with miracles, wonders and signs which God has done by Him (Acts ii 22). God will not suffer His Holy One to see corruption (Acts ii 27; xiii 35—citation from xvith Psalm).

In order to put central emphasis on Jesus' exodus from death and the grave, we can designate the Christian preaching in Luke's conception as the Gospel of Jesus and His Resurrection. Through the Resurrection all are given the possibility of faith (Acts xvii 30-31) just as Israel was given the possibility of faith by the fact that God has led them from the land of Egypt.

A thorough use of the Exodus to express the meaning of Jesus' suffering, resurrection and succeeding events, leads Luke to find a parallel to the punishment of the Egyptians in the waters of the Red Sea. The Israelites went through the sea on their way from Egypt, and the sea did not harm them. The Egyptians pursued the Israelites and the waters, which had divided before the Israelites, returned on the Egyptians (Exodus xiv 26). Moses and the sons of Israel, after the destruction of their enemies, sang a song of thanksgiving to the Lord: "I will sing unto the Lord, for He hath triumphed gloriously: the horse and his rider hath He thrown into the sea... Pharaoh's chariots and his host hath He cast into the sea." (Exodus xv 1, 4).

In Luke's portrayal of the New Testament Exodus, the fall of Jerusalem corresponds to the annihilation of the Egyptians, although between this fall and Jesus' "*exodus*" there is a time interval of about 40 years. The fall of Jerusalem in 70 A.D. was

an event of no little significance for the Christian church as well. For the writer of Luke's Gospel the destruction of Jerusalem is already an event of the past and Luke (and Luke's Jesus) consider this event as God's punishment for the killing of Christ. The days of the siege of Jerusalem and its fall are the "days of revenge": "And when ye shall see Jerusalem compassed with armies, then know that the desolation thereof is nigh. Then let them which are in Judaea flee to the mountains; and let them which are in the midst of it depart out; and let not them that are in the countries enter thereinto. For these be the days of vengeance, that all things which are written may be fulfilled" (Luke xxi 20-22). The victory of the Romans is known in detail to Luke, and Luke's Jesus, as He approaches Jerusalem, warns and says, "If thou hadsts known, even thou, at least in this thy day, the things which belong unto thy peace! But now they are hid from thine eyes. For the days shall come upon thee, that thine enemies shall cast a trench about thee, and compass thee round, and keep thee in on every side, and shall lay thee even with the ground, and thy children within thee; and they shall not leave in thee one stone upon another; because thou knewest not the time of thy visitation" (Luke xix 42-44). The daughters of Jerusalem are admonished not to weep for Christ, but to weep for themselves and for their children, in view of what days are to come (Luke xxiii 28-29).

The way out of the clutch of death to which Jesus went on the Cross, is God's act of resurrection. From the clutches into which Jerusalem has got there is no way out. Just as the waves returned on the Egyptians, when they previously had divided before the Israelites, so death does not yield its power over those who rejected Christ and crucified Him. We should recall that not even here is Jerusalem an exclusively geographical concept, but a theological one. Precisely because Luke regards the Resurrection as an event in history, he places in it even the judgment of God. Within this history there appears the way to the abode of light and the abode of death.

Jesus' Resurrection does not conclude the Exodus, just as the deliverance from the waves of the sea was not identified for Israel with reaching the Promised Land. To the Exodus also belongs the forty years' journey through the desert, the making of the covenant and entering onto Palestinian soil. In this light we must also read the introductory words of the Book of the Acts

of the Apostles: "To whom (that is, the Apostles) He shewed Himself alive after His passion by many infallible proofs, being seen of them forty days, and speaking of the things pertaining to the kingdom of God: and, being assembled together with them, commanded them that they should not depart from Jerusalem, but wait for the promise of the Father" (Acts i 3-4). The declaration about the presence of the Resurrected Lord for forty days has as prototype the forty years' journey of Israel to the Promised Land, as is shown especially in the later confrontation in Acts i 9-11. Also the words of the usual translation "being assembled together with them" (4th verse) as read in the Greek text, show the true profundity. They are based on the Greek participle "*synalidzomenos*" from the verb "*synalidzó*", which generally has the meaning "sitting at the table", but is literally "eating salt with someone"—therefore to take part of the food of the covenant. In the Old Testament Exodus the covenant comes about after the exodus from Egypt, after going through the sea . Luke's original concept of the Last Supper, preserved by most of the witnesses for the so-called "western" text, does not include the idea of the covenant. The covenant occurs only after the Resurrection of the Lord.

The entrance into the Promised Land, Palestine, has its analogy in the New Exodus in Jesus' ascent to heaven ,which is the conclusion of the entire New Testament Exodus in Luke's conception. Again there are present the "two men in white apparel", Moses and Elias (Acts i 10). And they also were taken up to Heaven. Jesus' elevation occurs on the mountain which is the place of negotiation between Heaven and earth, and as already been said, is, in Luke's conception, an esoteric place.

In the Old Testament Exodus it was the departure out of Egypt and the entrance into Palestine. The antithesis Egypt-Palestine has a new form in the New Testament. This is the contrast between an earthly and a heavenly Jerusalem. Paul speaks of the "Jerusalem which now is" and the "Jerusalem which is above" (Gal. iv 25-26). The Epistle to the Hebrews also envisages a "heavenly Jerusalem" (xii 22). The difference between an earthly and a heavenly Jerusalem is not the difference between the phenomena of sense-perception and pure being, but the difference between holiness and sin. This fact is especially evident in the second eschatological axis of the apocalyptic, which is horizontal. Therefore the New Testament

does not speak only of a heavenly Jerusalem ,but also of a Jerusalem descending from Heaven (Rev. iii 12, xxi 2, xxi 10). Christ, who has been lifted up to the heavenly Jerusalem, comes in the Parousia, with Jerusalem descending from Heaven. We must again underline the fact that Jerusalem is not in this case a primarily geographical concept. Luke uses the topographical vocabulary for his theological confession. Therefore Luke's Jesus ascends to Heaven in the close proximity of Jerusalem. For Luke it is very important to emphasize this. He says of the place of Jesus' ascent to Heaven, the mount of Olives, that is it "a sabbath day's journey from Jerusalem" (Acts i 12). The Lord, risen from the Dead, departs for the upper Jerusalem after staying forty days on earth. By his conception of the new Exodus, Luke also designates the territory where the revelation of the Resurrected occurs. The Risen Christ goes from the grave out of the lower Jerusalem to the upper Jerusalem. Therefore Luke speaks of the Resurrected Christ appearing only in Jerusalem and in the near surroundings, an not, for example, in Galilee.

The design of the Exodus disclosed in the books of Luke also offers the possibility of solving an old problem as to the place of revelation of the Resurrected. The battle is still being fought between the Galilee and the Jerusalem adherents. We must say that, while the declarations of the other evangelists on this point are more historical, Luke's is a theological expression. For Luke it is not a question of a precise historical account of the revelation. His description of the revelation of the Resurrected is subordinated to the basic theological line which is determined by his concept of the life, suffering and resurrection of the Lord as a new Exodus, the starting point of which is Jerusalem below and the goal the heavenly Jerusalem.

For Luke it is very important to construct a positive relation between Moses and Jesus. Moses is the leader of the Exodus—Jesus is the leader of the Exodus. That which Moses and Jesus have in common Luke expresses with the verb "*exagó*", meaning "to lead out". The Book of Acts of the Apostles says of Moses in two places, that he "brought out" Israel from Egypt (vii 36, vii 40). But the Gospel according to St. Luke also says that Jesus "led out" (that is, he used the verb in the same form: "*exegagen*") the disciples as far as Bethany (xxiv 50) ,or as far as Mount Olivet, where He Himself went from the Jerusalem below to the Jerusalem above. In the speech of Peter and the speech of Stephen there echo the

important words of Moses in Deuteronomy xviii 15: "The Lord thy God will raise up unto thee a Prophet from the midst of thee, of thy brethren, like unto me; unto him ye shall hearken". The final clause "unto him ye shall hearken" which is joined, in accordance with the Old Testament pattern, in the above-mentioned speech of Peter, is also heard in the voice from the clouds on the mountain of Transfiguration (Luke ix 35). In Luke's conception Jesus is obviously and purposely the new Moses. Just as Moses designated the seventy elders of Israel (Exodus xxiv 1, 9), so Jesus "appointed the other seventy" (Luke x 1). Moses entered heavenly glory in an extraordinary way, Jesus was resurrected and ascended to heaven. We must not be misled either by Luke's calling Jesus "the first that should rise from the dead" (Acts xxvi 23). This designation means nothing more than the leader of the new Exodus. In view of the context where it is to be found, one may understand it as saying that Jesus, as the first of those who arose from the dead, showed the light to the Jewish people and to the Gentiles. His Exodus, as compared with Moses' ,has a universal character. Moses was chosen by God to lead the Exodus from Egypt to the Promised Land. Christ was chosen by God to lead the new and final Exodus, and so He introduced into history the eschatological era, where there is to be a common Exodus of Jews and Gentiles.

In the books of St. Luke there are only exceptional (perhaps only in Acts xiii 38-39) comments putting Jesus and Moses in antithetical positions. There is positively a difference between Moses and Jesus in Luke's conception. They do not merely stand beside each other as on the mountain of Transfiguration. They come one after the other in the succession of time. After Jesus has come, one cannot place a tabernacle at the same time to Him and to Moses and Elias. Peter does not know what he is saying when he considers this (Luke ix 33). The era of Moses and Elias comes to an end with Jesus' coming. It is Luke's Jesus who proclaims that "The law and the prophets were until John" (Luke xvi 16). It is the succession of time which is important in Luke's consideration of Moses' and Jesus' Exodus. For his time Moses performed the task for which he was chosen. There was no greater task in that time. For this he was taken up to eternal glory by extraordinary means. Jesus also fulfilled the task given in a mature period by God. But there never will be a greater task than the one He performed.

In Luke's theology (and approximately the same in the other

synoptics) Moses can therefore be a positive type of Jesus Christ. In contrast to this, in the books of the New Testament where the Cross of Christ is seen as atoning for the sins of the past, Moses must necessarily acquire contradictory signs. The type for Jesus Christ is not in the great figures of the Israelite past. Thus in Paul's typology of the Exodus which he also uses for his interpretation of the Passion, the type for Jesus is not Moses, but the Passover Lamb (I Cor. v 7).

Besides Moses, there is Elias present on the mountain of Transfiguration with Jesus. He is also present for Jesus' Exodus from the sepulchre and His Exodus from Jerusalem below to Jerusalem above. Even in the Old Testament presentation of him, his miraculous reception into the heavenly sphere is spoken of. He was seen as a fighter to revive Mosaism. Perhaps even Jesus' forty days journey after the resurrection to Mount Olivet (Acts i 3) has as background not only the forty years' journey of the Israelites to the Promised Land, but also the forty days' journey of Elias to the Lord on Horeb, the mount of God (I Kings xix 1-10).

A study of the Exodus in the books of Luke would not be complete if, in addition to the end of the third Gospel and the first part of the Book of Acts of the Apostles, we did not also give attention to the first part of the third Gospel, where in we read of Jesus' baptism by John in the Jordan. The crossing of the Jordan in the portrayal of Moses' Exodus is an event similar to going through the waves of the Red Sea. Israel crossed the Jordan on dry land, as it did the sea. The waters of the Jordan opened before it (Joshua iii 13). The baptism by John therefore takes place at the Jordan because it is to be related to the events of Moses' Exodus. At the same time, however, it points to the new Exodus, the crossing from one aeon to another. Therefore the outline of the baptism is basically the same as the outline of the Passion: there is a descent from the banks of sin into the Jordan, a submersion, an exit from the water and forty days' sojourn in the desert. A voice from heaven, as Jesus steps from the water, tells of His being chosen, for the Exodus from Egypt was also seen as the choosing of Israel. The words which Jesus heard at the baptism are close to, if not the same as, those heard from the cloud at Jesus' Transfiguration on the mountain. The narrative of the Transfiguration on the mountain thus represents a connecting link between the two outlines of the Exodus in the work of the Gospel writer. Christian baptism, for which Jesus' baptism is the pattern, is the introduction to

His death and resurrection. It is a visible sign of the passing from the Jerusalem below to the Jerusalem above. The Apostle Paul adheres to this interpretation of the act of baptism, when he writes in the Epistle to the Romans (vi 3-5): "Know ye not, that so many of us as were baptised into Jesus Christ were baptised into His death? Therefore we are buried with Him by baptism into death: that like as Christ was raised up from the dead by the glory of the Father, even so we also should walk in newness of life. For if we have been planted together in the likeness of his death, we shall be also in the likeness of His resurrection".

DIE NIEDERMETZELUNG VON GALILÄERN DURCH PILATUS

VON

JOSEF BLINZLER

Passau

Unter den sieben römischen Prokuratoren, die von 6-41 n. Chr. die Provinz Judäa verwalteten, ist Pontius Pilatus [1]) der einzige, über dessen Amtstätigkeit genauere Einzelheiten überliefert sind. Josephus berichtet ziemlich eingehend von drei ernsthaften Zusammenstössen zwischen ihm und der einheimischen Bevölkerung, einen weiteren Konflikt erzählt Philo. Das Neue Testament, das sich mit Pilatus ausführlicher nur in der Passionsgeschichte befasst, erwähnt keinen dieser Zwischenfälle. In der beiläufigen Notiz Lk xiii 1 jedoch wird auf ein Vorkommnis angespielt, das sich gut in das von Josephus und Philo gezeichnete Bild einzufügen scheint. In der exegetischen und historischen Forschung ist die Notiz seit jeher viel beachtet worden. Trotzdem gehen die Meinungen über ihren geschichtlichen Wert sowie über den Charakter und die näheren Umstände der darin erwähnten Begebenheit immer noch so weit auseinander, dass es geboten erscheint, diesen Fragen einmal näher nachzugehen.

Da für das rechte Verständnis der Meldung Lk xiii 1 die nachfolgende Stellungnahme Jesu von Bedeutung ist, sei der ganze Abschnitt Lk xiii 1-5 wiedergegeben:

xiii 1 Es trafen aber zu eben jenem Zeitpunkt Leute ein, die ihm Meldung brachten von den Galiläern, deren Blut Pilatus mit dem ihrer Opfer vermischt hatte [2]). 2 Und er gab ihnen zur Antwort: Meint ihr, dass diese Galiläer grössere Sünder waren als alle übrigen Galiläer, weil sie dies erleiden mussten? 3 Nein, sage ich euch. Vielmehr wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle ebenso umkommen. 4 Oder jene Achtzehn, auf die der Turm von Siloah fiel und die er

[1]) Über ihn zuletzt E. Fascher, *Pilatus* (*Pontius*), Pauly-Wissowa's *Realencycl. d. class. Altertumswiss., N.B.*, 40. Halbband, Stg. 1950, 1322 f.

[2]) παρῆσαν δέ τινες ἐν αὐτῷ τῷ καιρῷ ἀπαγγέλλοντες αὐτῷ περὶ τῶν Γαλιλαίων ὧν τὸ αἷμα Πιλᾶτος ἔμιξεν μετὰ τῶν θυσιῶν αὐτῶν.

erschlug, meint ihr, sie seien schuldbeladener gewesen als alle übrigen Einwohner von Jerusalem? 5 Nein, sage ich euch. Vielmehr wenn ihr nicht umkehrt, werdet ihr alle ebenso umkommen.

Zunächst ein Wort zur *Quellenlage*. Mit xiii 1 beginnt Lukas, der die vorausgehenden Partien (xii, 22-59) der sogenannten Logienschrift (Sigel Q) entnommen hat — das Markusevangelium ignoriert er in dem ganzen Abschnitt ix, 51 — xviii, 14 völlig —, wieder auf sein Sondergut zurückzugreifen, das er bis xiii 17 auswertet, um sich dann von neuem an Q zu halten (xiii 18-30). Die Sonderquelle, aus der die uns interessierende Notiz mit den dazu gehörenden Versen 2-5 stammt, lässt sich, was ihren Umfang und ihre Herkunft betrifft, nicht näher erfassen; jedenfalls aber handelt es sich um ein *schriftliches* Dokument. Ob die Zeitangabe in V. 1 auf die Quelle zurückgeht oder erst von Lukas eingefügt wurde, kann dahingestellt bleiben; so oder so ist es auf Grund der Quellenlage verwehrt, zwischen der vorhergehenden Erzählung und der neuen einen historischen Zusammenhang anzunehmen [1]).

Der Wortlaut von V. 1 stellt es ausser Zweifel, dass die Bluttat Jesus als *Neuigkeit* berichtet wird. Die Sprecher sind Leute, die sich bisher nicht in seiner Umgebung befanden, sondern eben jetzt, wahrscheinlich von Jerusalem, dem Schauplatz der Untat, kommend zu ihm hintraten [2]), und zwar nicht, um mit ihm über eine bekannte Sache zu disputieren, sondern als Überbringer einer Neuigkeit [3]), die jeden Juden und Jesus im besonderen deswegen, weil er selber Galiläer war, interessieren musste. Haben die Boten daneben aber noch eine besondere Absicht verfolgt? Waren es Patrioten, die auf Grund ihrer Meldung erwarteten, Jesus werde sich nun für ihre Sache aussprechen, womöglich gar zum Aufstand gegen die Fremdherrschaft aufrufen? Waren es Gegner Jesu? Wollten sie ihn zu

---

[1]) Gegen A. PLUMMER, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to S. Luke*, Edinburgh 1916⁴, 338 u. andere.

[2]) παρῆσαν bedeutet hier nicht, wie manchmal übersetzt wird, „sie waren anwesend", sondern „sie kamen", „sie trafen ein"; vgl. *Apg* xii 20 παρῆσαν πρὸς αὐτόν, JOSEPHUS, *Ant.* 14, 15, 11 § 451 παρῆσαν δ' ἄγγελοι τῶν πεπραγμένων πρὸς τὸν βασιλέα, xviii 1, 1 § 1 Κυρίνιος . . . ἐπὶ Συρίας παρῆν, xviii 1, 1 § 2 παρῆν δὲ καὶ Κυρίνιος εἰς τὴν Ἰουδαίαν. Eine ganz merkwürdige Parallele zu Lk xiii 1 findet sich bei DIODORUS SICULUS xvii 8, 2: παρῆσάν τινες ἀπαγγέλλοντες πολλοὺς τῶν Ἑλλήνων νεωτερίζειν.

[3]) Zu ἀπαγγέλλειν τινὶ περί τινος = „jemand von etwas ihm bisher Unbekanntem in Kenntnis setzen" vgl. Lk vii 18; Gen xxvi 32; Esth vi 2; 1 Makk xiv 21.

einer gefährlichen Äusserung gegen den Prokurator verleiten? [1]) Oder sollte, wie auch schon behauptet wurde [2]), mit der Meldung auf versteckte Weise Jesus der Vorwurf gemacht werden, dass er durch seinen messianischen Anspruch und durch die Duldung von Zeloten in seinem Jüngerkreis für solche entsetzliche Vorgänge mitverantwortlich sei? Jesu Erwiderung weist in andere Richtung. Die Berichterstatter waren weder erklärte Nationalisten noch ausgesprochene Freunde oder Gegner Jesu, sondern wohl einfache Leute aus dem Volke, wahrscheinlich Festpilger, die, von Jerusalem kommend, zufällig als die ersten mit Jesus zusammentrafen und ihm den Vorfall in der Erwartung erzählten, dass er ein sie stark beschäftigendes theologisches Problem löse. Sie hatten nämlich den tragischen Vorfall bereits mit ihrem mechanischen Vergeltungsglauben in Beziehung gebracht, auf Grund dessen sie annehmen mussten, dass die getöteten Galiläer besonders schwere Sünder waren [3]). Da sie sich anderseits aus einem verständlichen Gefühl der Solidarität mit den so grausam Hingemordeten, die ihnen ja nicht nur als Volksgenossen, sondern auch als kulttreue Glaubensgenossen nahestanden, gegen diese Schlussfolgerung sträuben mochten, wollten sie von Jesus nun die Frage beantwortet wissen: Wie reimt sich das schreckliche Los dieser offenbar gottesfürchtigen Männer mit der Lehre zusammen, dass jedes schwere Unglück eine Strafe für schwere Sünde ist?

Wann und *wo* haben sie Jesus die Nachricht überbracht? Da das Stück im sogenannten Reisebericht steht, der eine Sammlung von Stoffen aus verschiedenen zeitlichen und örtlichen Zusammenhängen dargestellt [4]), und da auch, wie bereits erwähnt, die Zeitangabe von V. 1 für eine chronologisch-topographische Einreihung der Szene unbrauchbar ist, kann die Situation nur aus dem Stück selbst erschlossen werden. Hält sich Jesus eben am Ort der Untat, d.h. in Jerusalem auf, dann müsste der Zwischenfall unmittelbar

---

[1]) T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, London 1949, 273 rechnet mit dieser und der erstgenannten Möglichkeit.

[2]) K. H. Rengstorf, *Das Evangelium nach Lukas*, Gött. 1949[4], 165.

[3]) Zum jüdischen Vergeltungsglauben vgl. Hiob iv 7; viii 20; xxii 4 f; Jo ix, 1f sowie (K. H. Strack-) P. Billerbeck, *Kommentar zum NT aus Talmud und Midrasch*, II München 1924, 193-197.

[4]) Vgl. J. Schneider, Zur Analyse des lukanischen Reiseberichtes, *Synopt. Studien* (A. Wikenhauser z. 70. Geburtstag), München o.J. 207-229; J. Blinzler, *Die literarische Eigenart des sogenannten Reiseberichts im Lukasevangelium*, ebd. 20-52.

vorher stattgefunden haben, weil sich die Kunde von der schrecklichen Tat selbstverständlich wie ein Lauffeuer in der ganzen Stadt verbreitet hat. Befindet sich Jesus gerade irgendwo im Lande, etwa in Galiläa, dann würde die Bluttat bereits einige Zeit zurückliegen. Von diesen beiden Möglichkeiten kommt nur die zweite in Betracht. Dafür spricht einmal der Umstand, dass die Berichterstatter sich mit dem erschütternden Ereignis, wie ihre aus Jesu Antwort zu erschliessenden Gedankengänge beweisen, schon einige Zeit beschäftigt und es innerlich zu verarbeiten gesucht haben. Überlegungen solcher Art stellt man nicht unter dem unmittelbaren Eindruck eines furchtbaren Erlebnisses an. [1]) Als ein weiteres Zeichen dafür, dass das Gespräch einige Tage nach dem Blutbad und in gewisser Entfernung von Jerusalem stattgefunden hat, müssen Jesu Worte über das Einsturzunglück V. 4 f gelten, die zweifellos von jeher mit den vorausgehenden Sätzen V. 2 f verbunden waren. Der Einsturz des Siloahturmes stand nicht in Zusammenhang mit der Ermordung der Galiläer — nur dieser Vorfall wird V. 1 als Neuigkeit erzählt, den Turmeinsturz erwähnt Jesus von sich aus —, hat also zu irgendeiner früheren Zeit stattgefunden. Die Parallelisierung der beiden Katastrophen versteht sich unter der Voraussetzung, dass auch schon auf das jüngere Ereignis von einer gewissen zeitlichen und örtlichen Distanz aus zurückgeblickt wird, sie liesse sich jedoch schwer verstehen, müsste man annehmen, Jesus befinde sich gerade in Jerusalem, umgeben von Menschen, die noch unter dem erschütternden Eindruck der eben stattgefundenen Hinschlachtung gesetzestreuer Landsleute stehen; ein *Unglück* der Vergangenheit kann man doch nicht gut in einem Atemzug nennen mit einer grauenhaften *Untat* ,die hic et nunc vor sich geht. Auch aus der beiläufigen und nüchternen Art, wie der Evangelist (bzw. der Verfasser der Sonderquelle, die Lukas hier

[1]) Prof. Joachim Jeremias-Göttingen macht mich (in einem Brief vom 25.3.55) darauf aufmerksam, dass die Überbringer der Nachricht ,,frommer Pflicht entsprechend ihren Bericht mit den Worten geschlossen haben könnten: ‚Gepriesen sei der wahrhaftige Richter' " (Berakot ix 2); in diesem Fall wäre es ,,nicht nötig, Zeit in Anspruch nehmende theologische Reflexion einzuschalten". Aber angenommen, Jesus befinde sich augenblicklich in Jerusalem und erhalte von der eben und in nächster Nähe erfolgten Bluttat Kenntnis, ist es dann gut denkbar, dass die bestürzten und verstörten Boten ihre Meldung mit der Lobpreisformel geschlossen haben? Wurde die Formel, die in Berakot ix 2 nach Botschaften über Natur katastrophen vorgeschrieben wird, auch bei durch Menschenhand verursachten Katastrophen gebraucht?

wiedergibt) die Überbringung der Botschaft erzählt, ergibt sich, dass dieser sich die Szene irgendwo ausserhalb Jerusalems spielend vorstellt. Sonst, d.h. wenn er der Auffassung gewesen wäre, Jesus habe sich bei Eingang der Nachricht gerade in Jerusalem, am Schauplatz der Bluttat, aufgehalten, hätte er den Vorfall gewiss wesentlich dramatischer und lebendiger erzählt. Er hätte die Berichterstatter zum mindesten davon sprechen lassen, dass die Mordtat eben erst und in allernächster Nähe geschehen und von dem einen oder anderen aus ihnen vielleicht gar noch miterlebt worden ist. [1])

Wie lautete die Nachricht? Die Boten berichten ihm „von den [2]) Galiläern, deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischt hatte". In der Wendung „mit ihren Opfern" liegt eine gebräuchliche Redekürze vor; gemeint ist „mit dem Blut ihrer Opfer", da Blut mit Blut gemischt werden muss [3]). Das ergibt sich auch aus den sonstigen Stellen im jüdischen Schrifttum, wo die Wendung vom Vermischen des Blutes vorkommt. Nach 1 Sam xxvi 8. 10 hat sich David gegen Abischai gewandt, der den schlafenden Saul mit einer Lanze töten wollte. Dazu macht R. Schemuel ben Nachman (um 280) die Bemerkung: „Dem Abischai, Sohn Serajas, schwur David und sprach: So wahr Jahwe lebt, wenn du das Blut dieses Gerechten anrührst, so vermische ich dein Blut mit seinem Blut" [4]). Das bedeutet: Ich werde dich auf der Stelle töten, so dass dein Blut sich mit dem seinen vermischt. Aber nicht immer ist die Wendung ganz buchstäblich gemeint. Die zweite rabbinische Belegstelle lautet: „Gott sprach zu den Israeliten: Wenn ihr euch nicht beschneiden lasst, dürft ihr (vom Paschalamm) nicht essen. Sofort gaben sie sich hin und das Blut des Pascha wurde vermischt mit dem Blut der Beschneidung" [5]). Sinn: Am selben Tag, da das Blut des Pascha-

---

[1]) Dass die Situationsangabe nicht von Lukas frei geschaffen ist, lässt sich wahrscheinlich machen, s. J. BLINZLER, Eine Bemerkung zum Geschichtsrahmen des Johannesevangeliums, *Biblica* 36, 1955, 20-35, spez. 24 A. 1.

[2]) In dem Artikel τῶν vor Γαλιλαίων liegt keine Andeutung, dass der berichtete Vorgang Jesus und seiner Umgebung bereits bekannt gewesen sei; er erklärt sich vielmehr daraus, dass der Evangelist (bzw. sein Gewährsmann) bei den Lesern eine Bekanntschaft mit dem Ereignis voraussetzt (ähnlich Mk xv 7 „bei dem Aufstand". Jo xviii 3 „die Speira"). Übrigens wird dadurch die schon in sich unwahrscheinliche Vermutung MANSONS *a.O.* 273 ausgeschlossen, wonach die Meldung von den Sprechern frei erfunden war (um Jesus zu einer antirömischen Äusserung oder Handlung zu verleiten).

[3]) So treffend E. KLOSTERMANN, *Das Lukas-Evangelium*, Tüb. 1929², 142.

[4]) Midr. Ps vii § 2 (32a), BILLERBECK *a.O.* II 193.

[5]) Ex R. 19 (81c), BILLERBECK *ebd.*

lammes floss, floss auch das Blut derer, die sich beschneiden liessen. Von einer wirklichen Vermischung des Blutes kann hier keine Rede sein. Die Wendung ist vielmehr rhetorischer Ausdruck für die Gleichzeitigkeit des Blutvergiessens. Eine dritte Parallele findet sich bei Philo, De spec. legibus III 91. Philo gibt hier eine Begründung dafür, warum das mosaische Gesetz (Ex xxi 14) Mördern kein Asylrecht im Tempel gewährt: Wenn Mörder aus dem Heiligtum *nicht* herausgeholt werden dürften, dann bestünde Gefahr, dass die Verwandten und Freunde Ermordeter die Mörder im Tempel töteten, wodurch „das Blut von Opfern mit dem Blut von Mördern vermischt würde, das (Blut) der geheiligten (Opfer) mit dem unreinen (Blut von Verbrechern)" [1]). Hier *kann* die Wendung im buchstäblichen Sinn gemeint sein, sie muss es aber nicht. In allen drei Fällen jedoch setzt die Wendung voraus, dass bei ein und derselben Gelegenheit Blut von verschiedenen Körpern vergossen wird.

Wendet man diese Erkenntnis auf Lk xiii 1 an, dann erweisen sich bereits einige gelegentlich vorgebrachte *Deutungen der Stelle* als untextgemäss. Manche Erklärer haben angenommen, die Galiläer seien mit ihren Opfertieren *noch auf der Wanderung* zum Tempel nach Jerusalem begriffen gewesen [2]). Sollte das so zu verstehen sein, dass Pilatus nur die Galiläer, nicht auch deren Opfertiere niedermachen liess, dann wäre die Aussage vom Vermischen des Blutes offenkundig fehl am Platze gewesen. Ausserdem müsste man sich fragen, warum dann die Opfertiere überhaupt erwähnt sind. Diese Frage ist auch dann noch nicht befriedigend beantwortet, wenn die Meinung dieser Ausleger dahin gehen sollte, ausser den galiläischen Pilgern seien auch ihre Opfertiere getötet worden; dazu käme noch die weitere Frage, warum die Soldateska ihre Aktion auf die unschuldigen Tiere ausgedehnt haben soll. Die zitierte Philostelle zeigt, was der Sinn der Wendung vom Vermischen menschlichen Blutes mit dem von Opfertieren ist: es liegt „tragisch-anschauliche Darstellung" [3]) des Gedankens vor, dass die Bluttat

---

[1]) αἵματι γὰρ ἀνδροφόνων αἷμα θυσιῶν ἀνακραθήσεται, τὸ τῶν καθωσιωμένων τῷ μὴ καθαρῷ (Cohn-Wendland V 176, 6).

[2]) O. Holtzmann, *Das Neue Testament*, I Stg. 1926, 290; vgl. Rengstorf *a.O.* 165: Die römischen Schwerter können ihr Werk „nur entweder unter einem Zuge von galiläischen Jerusalempilgern oder aber im Tempelhof im Zusammenhang mit der Opferhandlung getan haben".

[3]) B. Weiss, *Kritisch-exeget. Handbuch über die Evangelien des Markus und Lukas*, Gött. 1885[7], 484.

während der heiligen Handlung der Opferschlachtung erfolgte. Dem gleichen Zweck dient die Erwähnung der Opfer in dem Josephusbericht über die Niedermetzelung einer Menschenmenge innerhalb des Tempels durch Archelaus, wo gesagt wird, die Leute seien „neben ihren Opfern hingeschlachtet worden" [1]).

Im Lichte dieser Parallelen erscheint auch die neueste Auslegung unserer Stelle [2]) als abwegig. Danach sollen unter den „Opfern" *nicht Opfertiere*, sondern „Römer oder jedenfalls Beamte des Staates" zu verstehen sein, die das „Opfer" von galiläischen Aufständischen geworden seien; nach dieser Gewalttat habe Pilatus unter allen ihm erreichbaren galiläischen Zeloten ein Blutbad angerichtet. Für diese Deutung wird vorgebracht, dass Josephus von einer „Schlächterei im Tempel" (unter Pilatus) nichts wisse. Man wird dem entgegenhalten müssen, dass der jüdische Geschichtsschreiber auch von dem Vorfall, den diese Auslegung postuliert, nichts weiss, obwohl doch gerade die Ermordung von Römern oder römischen Beamten durch galiläische Zeloten sowie der blutige Gegenschlag des Prokurators besonders aufsehenerregende und denkwürdige Ereignisse gewesen wären. Die neue Deutung ist aber schon aus sprachlichen Gründen nicht vertretbar. Denn obwohl das Zeitwort θύω die allgemeine Bedeutung „abschlachten, hinmorden" haben kann (1 Makk vii, 19; Jo x 10), scheint es keinen Beleg dafür zu geben, dass das Substantiv ἡ θυσία im Sinne von „der Hinge-

[1]) Josephus, *Bell*, 2,2, 5 § 30 παρὰ δὲ ταῖς ἰδίαις θυσίαις ὠμῶς ἀπεσφάχθαι. Vgl. auch die Hinschlachtung von opfernden Juden bei der Einnahme Jerusalems durch Pompeius 63 v. Chr., worüber Josephus, *Bell.* 1, 7, 5 § 150 sagt: „Viele Priester blieben... unerschrocken bei der gottesdienstlichen Tätigkeit und wurden während der Darbringung von Trank- und Rauchopfern hingeschlachtet" (σπένδοντες δὲ ἀπεσφάττοντο καὶ θυμιῶντες); in Ant. 14, 4, 3 § 65 hebt er gleichfalls hervor, dass sich die Priester nicht durch Furcht abhalten liessen, während der Belagerung die Opfer (τὰς θυσίας) darzubringen; über die Einnahme des Tempels berichtet er dann (§ 66 f): Die Römer machten die im Tempel Befindlichen nieder, aber die mit den Opfern Beschäftigten setzten die gottesdienstliche Handlung fort (ἔσφαττον τοὺς ἐν τῷ ἱερῷ, οἱ δὲ πρὸς ταῖς θυσίαις οὐδὲ ἧττον ἱερουργοῦντες). Überhaupt gehört ein φόνος ἐν τῷ ἱερῷ (Philo, *De spec. legibus* III 91) nach jüdischer Auffassung zu den schrecklichsten Verbrechen.

[2]) O. Cullmann, *Der Staat im NT*, Tüb. 1956, 9: „Ich glaube nicht, dass es sich hier um eine Schlächterei im Tempel handelt, wie man schon angenommen hat, zumal Josephus von einer solchen nichts weiss. Mit den 'Opfern' müssen Menschen gemeint sein. Wahrscheinlich handelt es sich um einen Zelotenaufstand, bei dem Römer oder jedenfalls Beamte des Staates ums Leben gekommen sind. Pilatus mag die Gelegenheit benützt haben, um ein Blutbad unter allen galiläischen Zeloten anzurichten, die ihm im Zusammenhang mit der Angelegenheit erreichbar waren".

mordete" bzw. die Verbindung αἱ θυσίαι αὐτῶν im Sinne von „die von ihnen Hingemordeten" gebraucht werden konnte [1]). Im Neuen Testament jedenfalls wird θυσία ausschliesslich im religiös-kultischen Sinn verwendet zur Bezeichnung entweder des Opfers im eigentlichen Sinn (so immer in den Evangelien und in der Apg) oder des Opfers im übertragenen Sinn (vom Tod Christi oder vom „Leben der Christen als Selbsthingabe an Gott" [2]).

Die Jesus überbrachte Nachricht handelte also davon, dass *Pilatus durch seine Soldaten* [3]) *eine Gruppe von Galiläern, während sie bei der Schlachtung ihrer Opfertiere waren, niedermachen liess.* Darin ist sich die Forschung auch weithin einig. [4]) Der Vorfall lässt sich aber sowohl örtlich als auch zeitlich noch präzisieren. Da Opfer nur im *Tempel von Jerusalem* dargebracht werden konnten, muss dieser, näherhin der Priestervorhof, Schauplatz des Blutbades gewesen sein. Als Tag kommt nur der *Vortag eines Paschafestes* in Frage, denn das war der einzige Tag des Jahres, an dem Laien — und als solche sind die Galiläer natürlich zu denken — die Schlachtung der Opfertiere, in diesem Fall der Osterlämmer, selbst vornehmen durften (sonst besorgten das die Priester und Leviten) [5]). Da nun Jesus von dem Ereignis erst nachträglich und zwar ausserhalb Jerusalems Kenntnis erhält, muss es sich um den Vortag eines Paschafestes handeln, zu dem er entgegen seiner Gewohnheit [6]) nicht nach Jerusalem gepilgert war. Tatsächlich berichtet das Johannesevangelium — und zwar völlig unabhängig von Lk xiii 1-, dass Jesus das Pascha vor dem Leidenspascha nicht in Jerusa-

[1]) Weder bei Stephanus noch bei Liddell-Scott-Jones noch bei Passow oder Pape findet sich ein Beleg dafür.

[2]) Vgl. J. Behm, *Theol. Wörterb. z. NT* III, 180-190, spez. 182. — Man fragt sich übrigens noch, wie Pilatus Galiläer, die ihm doch gar nicht unterstanden, in seine Hand bekommen haben soll. Die Leute müssen sich also doch wohl in Jerusalem aufgehalten haben und das weist wieder auf ein Wallfahrtsfest hin, bei dem die Galiläer im Tempel opferten.

[3]) ἔμιξεν natürlich kausativ.

[4]) Es sei verwiesen auf E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, I Lpz. 1901⁴, 491; Herm. Peter, Pontius Pilatus, der römische Landpfleger in Judäa, *Neue Jahrb. f. d. klass. Altertum* 10, 1907, 1-40, spez. 12; E. v. Dobschütz, Pilatus, *Realencykl. f. prot. Theol. u. Kirche*, XV Lpz. 1904³, 399; M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Luc*, Paris 1921², 378; J. Felten, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, I Regensb. 1925³, 174; J. Ricciotti, *Das Leben Jesu*, Basel 1949, 29; G. Bornkamm, *Jesus von Nazareth*, Stg. 1956, 79; E. Stauffer, *Jesus, Gestalt und Geschichte*, Bern 1957 68.

[5]) Nachweis bei Blinzler, *Biblica* 1955, 27-31.

[6]) Jo ii 13; xii 1. 12; vgl. auch Lk ii 41.

lem, sondern in Galiläa verbracht hat. [1]) Der Überfall fand demnach *genau ein Jahr vor dem Tode Jesu* statt, d.h., wenn sein Tod in das Jahr 30 n. Chr. angesetzt wird [2]), am *14. Nisan des Jahres 29 n. Chr.* [3])

Lässt sich aber nicht noch mehr über dieses Ereignis sagen? Von der Überzeugung ausgehend, dass ein so ernster und blutiger Zwischenfall von Josephus nicht mit Stillschweigen übergangen sein könne, hat man schon oft versucht, das Ereignis mit einem der *von Josephus berichteten Zusammenstösse* in Verbindung zu bringen. Wie dünn und dürftig jedoch diese Verbindungslinien sind, erhellt allein schon aus der Tatsache, dass man dabei nicht nur auf jede der drei uns aus Josephus bekannten Pilatusaffären, sondern sogar noch auf eine durch Archelaus veranlasste Metzelei, von der wir gleichfalls durch Josephus unterrichtet werden, zurückgegriffen hat. Da diese Hypothesen trotzdem immer wieder Anhänger finden und oft genug als gesicherte Tatsachen hingestellt werden [4]), müssen sie näher beleuchtet werden.

Der erste durch Pilatus verursachte Zwischenfall war nach der Darstellung des Josephus die *Feldzeichenepisode*. Der Prokurator hatte bald nach seinem Amtsantritt eines Nachts seine Truppen in Jerusalem einmarschieren lassen und zwar entgegen der bisherigen Gepflogenheit unter Mitführung der mit dem Kaiserbild versehenen Feldzeichen. Die erbitterte Bevölkerung strömte tags darauf nach Cäsarea und bestürmte Pilatus fünf Tage lang mit Bitten, die anstössigen Zeichen aus der heiligen Stadt zu entfernen. Pilatus beschied die Demonstranten schliesslich in die Rennbahn, liess sie durch eine Truppenabteilung mit blanker Waffe umzingeln und drohte, sie niedermachen zu lassen, wenn sie von ihrer Forderung nicht abstünden. Da aber die Menge in todesmutiger Entschlossenheit erklärte, lieber sterben zu wollen als den Frevel hinzunehmen, blieb

---

[1]) Im Anschluss an seinen Bericht über die kurz vor Pascha fallende (vi 4) Brotvermehrung (vi 1-15) bringt Johannes eine Reihe chronologisch verknüpfter Stücke (vi 16-vii 1), die sämtlich von galiläischen Begebenheiten handeln, um dann in vii 2 das bevorstehende Laubhüttenfest zu erwähnen.

[2]) Eine Datierung, die heute die meisten Anhänger hat, vgl. J. Blinzler, *Der Prozess Jesu*, Regensb. 1955², 55.

[3]) Nach den astronomischen Berechnungen von K. Schoch, Christi Kreuzigung am 14. Nisan, *Biblica* 9, 1928, 48-56, spez. 55 war dieser Tag der 18. April und zwar ein Montag.

[4]) So ist z.B. für R. Bultmann, *Geschichte der synoptischen Tradition*, Gött. 1931², 57 und E. Hirsch, *Frühgeschichte des Evangeliums*, II Tüb. 1941, 217 die mehr als fragwürdige Identifikation des in Lk xiii 1 erwähnten Ereignisses mit dem Samariterüberfall Beweis dafür, dass die folgenden Jesusworte Lk xiii 2-5 „Gemeindebildung" sind.

Pilatus nichts übrig als einzulenken und die Entfernung der Feldzeichen anzuordnen [1]). Diese Begebenheit mit dem von Lukas erwähnten Galiläerblutbad in Zusammenhang zu bringen, wie vereinzelt versucht worden ist, [2]) geht auf keinen Fall an. Da die Feldzeichenepisode in den Spätherbst des Jahres 26 n. Chr. fiel [3]), kann sie Jesus nicht während seines öffentlichen Wirkens als Neuigkeit erzählt worden sein. Ausserdem spielte sich die Auseinandersetzung nicht während des Opferns noch im Tempel noch überhaupt in Jerusalem, sondern in Cäsarea ab und schliesslich hat Pilatus die in der Rennbahn versammelten Juden — es waren Leute aus Jerusalem und den angrenzenden Landbezirken, also nicht speziell Galiläer — zwar bedroht, aber zuletzt doch geschont.

Häufiger hat man den Galiläerzwischenfall mit dem *Tumult* in Verbindung gebracht, der dadurch ausgelöst wurde, dass Pilatus für den *Bau einer Wasserleitung* nach Jerusalem Tempelgelder verwendete [4]). Als der Prokurator um jene Zeit einmal in Jerusalem weilte und Gericht hielt, machte das zu Tausenden auf dem freien Platz vor dem Tribunal versammelte Volk seiner Entrüstung über den frevlerischen Eingriff in den heiligen Schatz durch wildes Klagen und Schreien Luft. Pilatus aber hatte von der beabsichtigten Kundgebung vorher Wind bekommen und seine Soldaten angewiesen, sich als Zivilisten mit verborgen gehaltenen Knütteln unter das Volk zu mischen. Als die Protestrufe immer mehr anschwollen, zogen die Soldaten auf ein verabredetes Zeichen des Pilatus die Knüttel unter dem Obergewand hervor und schlugen erbarmungslos auf die umzingelte Menge ein. Dabei „kamen viele Juden um, teils unter den Schlägen der Soldaten, teils dadurch, dass sie von ihren

---

[1]) Josephus, *Bell.* 2, 9, 2 § 169-174; *Ant.* 18, 3, 1 § 55-59.

[2]) So von C. H. Kraeling, The Episode of the Roman Standards at Jerusalem, *Harvard Theol. Review* 35, 1942, 263-289, spez. 286-288.

[3]) Der Tag der Zurücknahme war näherhin wohl der 3. Kislew (Ende November), wie sich aus Megillat Taanit 9 ergibt, s. Blinzler, *Prozess Jesu* 130 A. 3.

[4]) Für diese Hypothese haben sich mehr oder weniger bestimmt ausgesprochen: J. Belser, *Geschichte des Leidens und Sterbens, der Auferstehung und Himmelfahrt des Herrn*, Freib. Br. 1913², 370; J. Pickl, *Messiaskönig Jesus in der Auffassung seiner Zeitgenossen*, München 1939³, 245-248; U. Holzmeister, *Historia aetatis Novi Testamenti*, Roma 1938², 114; A. H. M. Jones, *The Herods of Judaea*, Oxford 1938, 173; A. T. Olmstead, *Jesus in the Light of History*, New York 1942, 146-149; T. Corbishley, The History of Israel, in *A Cath. Commentary on Holy Scripture*, London 1953, 100; H. Haag, *Bibellexikon*, Einsied. 1951, 1345; vgl. noch V. E. Harlow, *The Destroyer of Jesus*, Oklahoma City 1954, 118 A. 6.

eigenen Landsleuten auf der Flucht zertreten wurden" [1]). Auch mit diesem Konflikt hat der Galiläerzwischenfall schwerlich etwas zu tun. Die Demonstranten werden als „Juden" bezeichnet und waren sicher wenigstens hauptsächlich Jerusalemer. Während die Notiz Lk xiii 1 an eine durch Schwerthiebe verursachte Metzelei denken lässt, haben sich die römischen Soldaten bei ihrer Aktion gegen die Tempelschatzdemonstranten auf ausdrückliche Weisung des Prokurators nicht der Schwerter, sondern nur der Knüttel bedient. Vor allem aber spielte sich das von Josephus berichtete Ereignis vor dem Tribunal des Prokurators ab, wo die Volksmenge von den Soldaten zuerst umzingelt und dann mit Stockschlägen auseinandergetrieben wurde. Dass die Juden von den Soldaten „eine Strecke weit verfolgt wurden, bis in den Tempel oder gar in den Priestervorhof geflüchtet und dort mit dem Schwert getötet worden seien, wäre eine gar zu kühne Zudichtung" [2]).

Eine andere Gruppe von Forschern ist der Ansicht, die lukanische Notiz beziehe sich auf den *Samariterüberfall*, der dem Prokurator Pilatus Amt und Würde gekostet hat [3]). Als im Jahre 36 n. Chr. ein samaritischer Pseudoprophet eine bewaffnete Schar von Anhängern in dem Dorf Tirathana am Fusse des Berges Garizim versammelte, um ihnen die auf dem Berg angeblich durch Moses vergrabenen heiligen Geräte zu zeigen, kam ihnen Pilatus zuvor, indem er den Zugang zum Berge mit Reiterei und Fussvolk besetzte. Es entspann sich ein Gefecht, in dessen Verlauf ein Teil der Samariter getötet, andere in die Flucht getrieben und viele gefangen genommen wurden. Die Vornehmsten und Einflussreichsten der Gefangenen und der zunächst Geflüchteten liess Pilatus später hinrichten. Die Samariter beschwerten sich darauf bei Vitellius, dem damaligen Legaten von Syrien, der den Prokurator zur Verantwortung nach Rom schickte[4]). Diese Gleichsetzungshypothese dürfte unter den bisher genannten die willkürlichste sein. Sie ist schon dadurch belastet, dass sie der lukanischen Überlieferung einen schlimmen Anachronismus unterstellen muss. Da der Samariterüberfall im Jahre 36 n. Chr. stattgefunden hat, Jesus aber wahrscheinlich im Jahre 30, keines-

[1]) Josephus, *Bell.* 2, 9, 4 § 175-177; *Ant.* 18, 3, 2 § 60-62.

[2]) Th. Zahn, *Das Evangelium des Lucas*, Lpz.-Erl. 1920[4], 521 A. 68.

[3]) So neben anderen J. Wellhausen, *Das Evangelium Lucae*, Berlin 1904, 71; E. Meyer, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, I Stg.-Berlin 1921, 204; Bultmann, *a.O.* 17; Hirsch, *a.O.* II 217; É. Mireaux, *La reine Bérénice*, Paris 1951, 231 f.

[4]) Josephus, *Ant.* 18, 4, 1f § 85-89.

falls nach 33 gestorben ist, könnte ihm die Begebenheit nicht zu seinen Lebzeiten erzählt worden sein. Der ganze Abschnitt Lk xiii 1-5 müsste als nachträgliche und in jeder Hinsicht ungeschickte „Gemeindebildung" angesehen werden [1]). Wie wenig fundiert diese in ihren Konsequenzen weitreichende Hypothese ist, erhellt daraus, dass sich das der Lukasnotiz und dem Josephusbericht Gemeinsame auf die einfache Tatsache beschränkt, dass Untertanen des Pilatus auf seine Veranlassung getötet wurden. In allen anderen und zwar gerade in den charakteristischen Punkten gehen die beiden Berichte auseinander. Die Getöteten bei Lukas werden ebenso bestimmt als Galiläer bezeichnet wie die bei Josephus als Samariter. Während Lukas mit aller Deutlichkeit zu erkennen gibt, dass die Galiläer während der Schlachtung ihrer Opfertiere niedergemetzelt wurden, ist im Josephusbericht von einem Opfer mit keiner Silbe die Rede. Und es ist nicht etwa bloss Zufall, dass Josephus eine Opferdarbringung der Samariter nicht erwähnt. Letztere können vielmehr gar nicht beim Opfern überfallen worden sein, da sie sich in diesem Augenblick gar nicht auf dem Garizim, ihrer althergebrachten Kult- und Opferstätte, befanden, sondern in oder bei dem Dorfe am Fusse des Berges.

Auch mit einer *Untat des Herodes Archelaus* ist die von Lukas erwähnte Episode schon gleichgesetzt worden. Bald nach dem Tode seines Vaters hat Archelaus im Jahre 4 v. Chr. dreitausend aufrührerische Juden, während sie die Paschaopfer darbrachten, im Tempel niedermachen lassen [2]). Der Abschnitt Lk xiii 1 f soll eine Diskussion zwischen den Jüngern und Jesus über eben diesen Vorfall wiedergeben [3]). Wenn diese Hypothese auch den entschiedenen Vorzug

---

[1]) Mireaux, *a.O.* 232 f hält zwar diese Schlussfolgerung nicht für notwendig, da er den Tod Jesu in das Frühjahr 36 n. Chr. ansetzen möchte; aber dieser Spätansatz ist unmöglich (nicht weil, wie Wellhausen, *a.O.* 71 meint, Pilatus zu Ostern 36 nicht mehr im Amt gewesen wäre — er ist in Wirklichkeit erst Ende 36 oder Anfang 37 abgesetzt worden, s. Blinzler, *Prozess Jesu* 132 A. 8 — ‚sondern weil dieser Spätansatz mit Lk iii 1 absolut unvereinbar ist).

[2]) Josephus, *Ant.* 17, 9, 3 § 213-218; *Bell.* 2, 1, 3 § 8-13; auch in seinen Berichten über die in Rom gegen Archelaus erhobenen Anklagen kommt Josephus auf den Vorfall zu sprechen, vgl. *Ant.* 17, 9, 5 § 230. 237; 17, 9, 6 § 240-243; *Bell.* 2, 2, 5 § 30. 34. — Der 14. Nisan des Jahres 4 v. Chr. fiel auf den 10. April, vgl. Schürer, *a.O.* I 416.

[3]) So S. E. Johnson, A Note on Luke 13: 1-5, *Anglican Theol. Review* 17, 1935, 91-95. Noch schärfer J. Klausner, *Jesus von Nazareth*, Jerusalem 1952³, 218 A. 106: „Der Vers Lk 13, 1 verwechselt Pilatus mit Archelaus, der dreitausend Menschen, darunter viele Galiläer, im Tempel töten liess".

hat, dass sie der lukanischen Wendung von der Vermischung des Blutes der Überfallenen mit dem ihrer Opfer voll gerecht würde, so lässt sie sich doch nicht aufrechterhalten. Die brutale Aktion des Archelaus lag zur Zeit des öffentlichen Wirkens Jesu bereits über 30 Jahre zurück, der Überfall Lk xiii 1 wird ebenda als Neuigkeit erzählt. Zur Bezeichnung des Urhebers der Untat verwendet Lukas nicht etwa irgendeine allgemeine, sowohl auf den Ethnarchen als auch auf den späteren Prokurator passende Titulatur wie Herrscher, Machthaber o.ä., er bezeichnet ihn vielmehr nur mit seinem Eigennamen und zwar nennt er ihn eben nicht Archelaus, sondern Pilatus. Gegen die Ansicht, dass das von Lukas erzählte Gespräch ursprünglich von der Archelausuntat gehandelt habe, zeugt aber wohl entscheidend der Fortgang der Rede Jesu. Nachdem dieser nämlich zu dem Schicksal der während des Opferns Getöteten Stellung genommen hat, fügt er als zweites Beispiel einer schweren Heimsuchung den Einsturz des Turmes von Siloah an, bei dem achtzehn Jerusalemer ums Leben kamen. Diese Katastrophe muss, da sie als Parallelfall zum Galiläermord eingeführt wird, in ihrem Ausmass der ersterwähnten Katastrophe mindestens ebenbürtig gewesen sein, da sonst ihre Erwähnung matt, ja deplaziert hätte klingen müssen[1]). Dann aber ist es ausgeschlossen, dass das erste Beispiel vom Blutbad des Archelaus gehandelt hat, bei dem nicht weniger als dreitausend Personen umgebracht wurden. Mit einem derartigen Massenmord an heiliger Stätte ist ein Unglücksfall, der achtzehn Menschen das Leben kostete, überhaupt nicht vergleichbar.

„Viel verträglicher mit der kurzen Angabe des Lukas" findet Theodor Zahn[2]) eine noch frühere Episode aus der jüdischen Geschichte. Als der Hohepriesterkönig *Alexander Jannäus* (103-76 v. Chr.) an einem Laubhüttenfest am Altare stand und opfern wollte, wurde er vom Volk unter Schmährufen mit Zitronen beworfen. Darauf liess er an die sechstausend Juden niedermetzeln.[3]) Aber alles, was gegen die eben genannte Hypothese vorzubringen ist, spricht auch, zum Teil noch in verstärktem Masse, gegen diese

---

S. 204 A. 73 schreibt er vorsichtiger: „Vielleicht hat Lukas (xiii, 1), als er von den Galiläern spricht, ‚deren Blut Pilatus mit ihren Opfern vermischte', diesen mit Archelaus verwechselt".

[1]) Nach dem Gesetz des „Achtergewichts" ist das letzte Glied einer Reihe oder Aufzählung das gewichtigste.

[2]) *A.O.* 521 A. 68.

[3]) Josephus, *Ant.* 13, 13, 5 § 372f; vgl. *Bell.* 1, 4, 3 § 88f.

Gleichsetzung, die übrigens von ZAHN nicht im Ernst vertreten wird. [1])

Das in Lk xiii 1 erwähnte Ereignis lässt sich also mit keinem einzigen der durch Josephus berichteten Zwischenfälle identifizieren. Ist es nun aber denkbar, dass Josephus dieses doch immerhin nicht gerade alltägliche Ereignis übergangen hat? Sein *Schweigen* wird vielfach für *auffallend* erklärt und als Argument gegen die Geschichtlichkeit der lukanischen Angabe gewertet [2]). Dieser Punkt verdient also besondere Aufmerksamkeit.

Dass die beiden Geschichtswerke des Josephus keine vollständige Darstellung auch nur der wichtigeren politischen Ereignisse der ersten Hälfte des 1. Jahrhunderts n. Chr. sind, sondern zahlreiche Lücken aufweisen, ist bekannt. Das Schweigen des Josephus über einen Vorfall, der anderweits gut und klar bezeugt ist, gibt demnach im allgemeinen keinen Anlass zu kritischer Beanstandung dieses Zeugnisses. Nun scheint aber Josephus gerade die Untaten und Übergriffe des Pilatus mit einer gewissen Sorgfalt zusammengetragen zu haben. Von keinem anderen Prokurator der Jahre 6 —41 n. Chr. weiss er so viel — und zwar lauter Unerfreuliches — zu berichten wie von diesem. Trotzdem wäre es ein Irrtum anzunehmen, dass der jüdische Geschichtsschreiber in der Aufzählung der Pilatusuntaten (oder dessen, was von den Juden als Untat empfunden wurde) Vollständigkeit erreicht habe. Beweis dafür ist der nur von Philo berichtete Konflikt in der Angelegenheit der Weiheschilde [3]). Wenn Josephus diesen Vorfall, der dem Prokurator sogar einen Tadel des Kaisers selbst eingetragen hat, mit Stillschweigen überging, dann kann er durchaus noch den einen oder anderen Zwischenfall unerwähnt gelassen haben, sei es dass seine Quellen darüber keinen Aufschluss gaben, sei es dass er der Ansicht war, dass damit in das von ihm gezeichnete Gesamtcharakterbild des römischen Beamten kein neuer Zug eingefügt worden wäre. Ein besonders hervorstechendes Ereignis kann der Galiläerzwischenfall nicht gewesen sein. Keinesfalls handelte es sich um einen Massenmord. Wieder muss auf Lk xiii 4 f verwiesen werden. Wenn nämlich

[1]) Ältere Ausleger (vgl. WEISS, *a.O.* 484 A. 2, PLUMMER, *a.O.* 337) haben die Notiz mit der Revolte des Judas von Gamala ca. 6 n. Chr. in Verbindung gebracht (JOSEPHUS, *Ant.* 18, 1, 1 § 4; *Bell.* 2, 8, 1 § 118); aber abgesehen davon, dass die Ankömmlinge in Lk xiii 1 eine Neuigkeit berichten, ist von einer Niedermetzelung von Judasleuten im Tempel nichts überliefert.

[2]) Vgl. z.B. WELLHAUSEN, *a.O.* 71, KLOSTERMANN, *a.O.* 142.

[3]) PHILO, *Leg. ad Caium* 38 § 299-305.

Jesus auf die Nachricht von der Tötung der Galiläer den der Vergangenheit angehörenden Unglücksfall, bei dem achtzehn Menschen den Tod fanden, zur Sprache bringt, dann muss die Zahl der von Pilatus Getöteten geringer als achtzehn gewesen sein. Eine kurze und schnelle Polizeiaktion des Pilatus, bei der — sagen wir: — ein Dutzend Leute ums Leben kamen, wird in den Augen des Josephus, der mehr als einmal von Massakern berichten muss, bei denen Tausende — auch im Tempel! — niedergemetzelt wurden [1]), nicht ein unbedingt erwähnenswertes Vorkommnis gewesen sein — immer vorausgesetzt, dass er davon überhaupt erfahren hat. Der Zusammenstoss war eben einer der vielen, von denen Josephus nur summarisch berichtet. So spricht er einmal allgemein von den üblen Folgen der aufrührerischen Tätigkeit des Judas von Gamala, dem er die Schuld dafür gibt, dass es fortan „zu Aufständen und öffentlichem Blutvergiessen" gekommen, dass das Volk bis zur Eroberung Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. „dauernd unruhig" gewesen, dass „ein Krieg nach dem anderen ausgebrochen" sei und dass die Juden „unter den beständigen Angriffen schwer zu leiden" gehabt hätten [2]). Das Schweigen des Josephus über die in Lk xiii 1 erwähnte Episode berechtigt also noch nicht zur Anzweiflung ihrer Geschichtlichkeit.

Die lukanische Angabe liesse sich höchstens dann anfechten, wenn das Berichtete *in sich unwahrscheinlich* wäre, d.h., wenn der Vorfall sich schwer in die damalige Zeitsituation einfügen oder dem sonstigen Verhalten der als beteiligt genannten Personen, in diesem Fall der Galiläer und des Pilatus, widersprechen würde. Was den ersten Punkt betrifft, so haben die angeführten Josephuszeugnisse bereits deutlich gemacht, dass in jenen Jahren Konflikte zwischen der einheimischen Bevölkerung und der römischen Besatzungsmacht geradezu an der Tagesordnung waren. Auch daraus, dass gerade Galiläer es gewesen sein sollen, die jene Aktion des Pilatus ausgelöst haben, lässt sich kein Argument gegen die Glaubwürdigkeit der Angabe ableiten. Allerdings unterstanden die Galiläer [3]) zur Zeit

---

[1]) Vgl. *Ant.* 17, 9, 3 § 218; 18, 3, 2 § 62; 20, 5, 3 § 112; *Bell.* 2, 1, 3 § 13; 2, 9, 4 § 177; 2, 14, 9 § 305-308; 5, 1, 5 § 30-35.

[2]) *Ant.* 18, 1, 1 § 7 f.

[3]) Dass das Wort „Galiläer" nicht allein für die Bewohner von Galiläa, sondern auch speziell für „Zeloten" gebraucht worden sei, wie gelegentlich behauptet wird (Bultmann, *a.O.* 57, A. C. Headlam, *The Life and Teaching of Jesus the Christ*, London 1923, 59. 63, vgl. F. Hauck, *Das Evangelium des Lukas*, Lpz. 1934, 179), lässt sich nicht beweisen. Wer die „Galiläer" in den

Jesu nicht dem römischen Prokurator, sondern dem Tetrarchen Herodes Antipas. Aber der Zwischenfall ereignete sich ja, wie eine Analyse der Lukasnotiz ergibt, nicht auf galiläischem Boden, sondern während der Schlachtung der Paschalämmer im Tempel von Jerusalem, und dass die Galiläer zu diesem und zu den anderen Wallfahrtsfesten nach Jerusalem zu kommen pflegten, ist ebenso gut bezeugt [1]) wie die Tatsache, dass diese Festtage Zeiten politischer Hochspannung waren, bei denen es mehr als einmal zu blutigen Ausschreitungen kam [2]). Mit dem, was uns vom Charakter der Galiläer bekannt ist, stimmt der von Lukas erwähnte Vorgang vollkommen überein. Wenn nämlich Pilatus opfernde Galiläer niedermachen liess, so setzt dies voraus, dass sich diese Leute irgendeiner Unbotmässigkeit schuldig oder verdächtig gemacht hatten [3]). Nun weiss aber Josephus gerade von den Galiläern zu berichten, dass sie gern rebellierten. Sie waren, wie er versichert, „ständig neuerungssüchtig" und „von Natur aus zu Umstürzen geneigt", sie

---

Sektenverzeichnissen bei JUSTIN, *Dial.* 80, 4 und EUSEBIUS, *Hist. eccl.* 4, 22, 7 (nach HEGESIPP) sind, ist ungewiss. Des Aufrührers Judas Beiname „der Galiläer" (JOSEPHUS, *Ant.* 18, 1, 6 § 23; 20, 5, 2 § 102; *Bell.* 2, 8, 1 § 118; 2, 17, 8 § 433; *Apg.* v 37) weist sicher auf seine Herkunft aus Galiläa (seine Heimat Gamala gehörte zwar geographisch zu Gaulanitis, politisch aber zu Galiläa, vgl. FELTEN, *a.O.* I 170 A. 6). Dass das Wort auch in Lk xiii 1f im gewöhnlichen Sinn gebraucht ist, beweist die nachfolgende Erwähnung der Jerusalemer V. 4.

[1]) Galiläer sind als Festpilger erwähnt bei JOSEPHUS, *Ant.* 20, 6, 1 § 118, als Pfingstfestpilger 17, 10, 2 § 254. Vgl. Lk 2, 41. Das dreimalige Erscheinen (Pascha, Pfingsten, Laubhütten) des erwachsenen Israeliten im Heiligtum von Jerusalem war vorgeschrieben in Ex xxiii 17; xxxiv 23 f; Deut xvi 16 f.

[2]) Vgl. JOSEPHUS, *Ant.* 17, 9, 3 § 213 f (Aufruhr im Tempel am Paschafest); 17, 10, 2 § 254-264 (Aufstand gegen Sabinus am Pfingstfest); 20, 5, 3 § 105-112 (Aufstand unter Cumanus am Paschafest); vgl. vor allem die Bemerkung des JOSEPHUS, *Ant.* 20, 5, 3 § 106 f: „Als das sogenannte Paschafest, an dem wir nur ungesäuertes Brot zu essen pflegen, bevorstand und eine ungeheure Menschenmenge zu demselben herbeiströmte, befürchtete Cumanus, es möchten Unruhen entstehen, und gab deshalb einer Kohorte Soldaten den Befehl, in Wehr und Waffen die Säulenhallen des Tempels zu besetzen, um etwa ausbrechende Ruhestörungen gleich zu unterdrücken. Das hatten auch die früheren Landpfleger an Festtagen stets angeordnet" (Übersetzung nach H. CLEMENTZ).

[3]) E. MCNEILL POTEAT, *Parables of Crisis*, New York 1950, 56 entnimmt den Jesusworten Lk xiii 2f, die Galiläer hätten sich überhaupt nichts zuschuldenkommen lassen, sondern seien lediglich deswegen, weil sie opferten, überfallen worden. Aber eine solche Tat des Pilatus ist geschichtlich völlig undenkbar. Ausserdem sagt Jesus ja nicht, dass die Getöteten ganz unschuldig gewesen seien, sondern nur, dass sie keine grösseren Sünder waren als die sonstigen Galiläer.

hatten geradezu „Freude an Aufständen" [1]). An einer anderen Stelle nennt er sie „von Jugend auf mit dem Kampf vertraut" und fügt hinzu, „den Männern habe es sie nie an Mut und dem Lande nie an Männern gefehlt" [2]). Galiläa ist denn auch später im jüdischen Krieg ein Zentrum der Aufstandsbewegung geworden. Und schliesslich fügt sich auch die Gestalt des Prokurators Pilatus tadellos in den von Lukas gezeichneten oder vorausgesetzten Rahmen. Dass Pilatus ein Statthalter war, der mit jüdischen Rädelsführern nicht lange Federlesens zu machen pflegte, beweisen alle Episoden, die Josephus von ihm überliefert. Auch Philo nennt ihn „von Charakter unbeugsam und rücksichtslos hart" und wirft ihm „häufige Morde ohne Urteilsspruch" vor [3]). Nach Lk xiii 1 muss sich Pilatus, der in Cäsarea residierte [4]), zur Zeit des Zwischenfalls in Jerusalem aufgehalten haben. Tatsächlich wissen wir aus anderen Zeugnissen, dass die Prokuratoren zu den Wallfahrtsfesten, namentlich zum Paschafest, nach Jerusalem zu kommen pflegten, um bei etwaigen Unruhen sofort eingreifen zu können [5]).

Werden alle diese Tatsachen in Rechnung gesetzt, dann besteht wirklich kein Grund mehr, der Mitteilung des Lukas Misstrauen entgegenzubringen.

Da der Vorfall bei keinem Profanhistoriker erwähnt wird, bleibt noch die Frage zu prüfen, ob sich nicht im *Neuen Testament* da und dort Berichte oder Berichtsfragmente finden, die mit dem Ereignis zusammenhängen und geeignet wären, seine Hintergründe oder Begleitumstände etwas aufzuhellen. In der Tat glaubt man solche Hinweise gefunden zu haben.

So sind mit dem Galiläerzwischenfall schon folgende Begebenheiten in Zusammenhang gebracht worden: 1) der Turmeinsturz Lk xiii 4 [6]); 2) der in Mk xv 7 erwähnte Aufstand, an dem Barabbas beteiligt war [7]); 3) das Vergehen der zwei „Räuber", die zusammen mit

[1]) *Vita* 17 § 87.

[2]) *Bell.* 3, 3, 2 § 42.

[3]) *Leg. ad Caium* 38, § 301 f.

[4]) Josephus, *Ant.* 18, 3, 1 § 55-59; *Bell.* 2, 9, 2 § 171; Tacitus, *Hist.* 2, 78 nennt daher Caesarea „Iudaeae caput".

[5]) Vgl. besonders Josephus, *Ant.* 20, 5, 3 § 107. Nach *Bell.* 2, 14, 3 § 280 f hielt sich der Prokurator Florus zusammen mit Cestius Gallus, dem Legaten von Syrien, an einem Paschafest in Jerusalem auf.

[6]) R. Eisler, 'Ιησοῦς βασιλεὺς οὐ βασιλεύσας, II Heidelb. 1930, 516-525; Pickl, *a.O.* 245; H. G. Wood, Interpreting this Time, *New Testament Studies* 2, 1956, 261-266, spez. 263.

[7]) H. J. Holtzmann, *Die Synoptiker*, Tüb.-Lpz. 1901³, 376; Belser, *a.O* 370; Eisler, *a.O.* II 461-463; 515; Pickl, *a.O.* 49; Corbishley, *a.O.* 100.

Jesus gekreuzigt wurden [1]); 4) Jesu Einzug in Jerusalem und die Tempelreinigung [2]); 5) der angeblich in Jo vii 9 - x 21 bezeugte „Laubhüttenfestaufstand" [3]).

Manche Autoren verknüpfen mit Lk xiii 1 nicht nur eines, sondern mehrere dieser Ereignisse. Besonders kombinationsfreudig zeigt sich Robert Eisler [4]), der die Begebenheiten 1-4 zusammennimmt und auf diese Weise folgenden Hintergrund für den „Galiläeraufstand" gewinnt: Jesu Einzug in Jerusalem hatte den Charakter einer messianischen Volksdemonstration, ja eines förmlichen Volksaufstandes. Durch Jesu Angriff auf die Bankhalter und Opferviehhändler im Tempel kam es sogar zu Blutvergiessen. „In der ganzen Welt gibt es keinen Ochsentreiber, der sich, seine Herde oder seinen Herrn vom Markt vertreiben lässt, ohne sein Messer zu ziehen und auf den Gegner loszuhauen und zu stechen" [5]). Der Gegenschlag der Römer kam rascher, als Jesus und seine galiläischen Anhänger erwartet hatten. Schon am Nachmittag des Pascharüsttages, als im Tempel die Osterlämmer geschlachtet wurden und Jesus auf dem Wege zum Abendmahlssaal war, trafen Truppen des Pilatus ein und begannen auf die in den Tempel eingedrungenen Galiläer einzuhauen. Auch die mit ihnen verbündeten Zeloten von Jerusalem, die durch Überrumpelung der Wache den Siloahturm an der Südspitze der Stadt besetzt hatten, wurden von den römischen Truppen angegriffen und, nachdem der Turm mit schwerem Belagerungsgerät zum Einsturz gebracht worden war, überwältigt. An jedem dieser beiden von den Aufständischen besetzten Orte muss irgend jemand während der Abwesenheit Jesu die Aufrührer befehligt haben und diese zwei Führer sind die zwei nachmals rechts und links von ihm gekreuzigten „Räuber".

Man mag die Phantasie und die Geschicklichkeit bewundern, mit der Eisler aus den verschiedenen isolierten Angaben der Evangelien eine geschlossene dramatische Geschichte zu gestalten versteht, aber man muss nachdrücklich bestreiten, dass seine Rekonstruktion mit ernster Geschichtsforschung etwas zu tun hat. Es sei davon abgesehen, dass die Evangelientexte nirgends eine Zusammengehörigkeit der genannten Einzelepisoden nahelegen. Hier genüge

[1]) Eisler, *a.O.* II 525f; Pickl, *a.O.* 146.
[2]) Eisler, *a.O.* II 459-463; 469-499.
[3]) Belser, *a.O.* 370; Pickl, *a.O.* 245; Olmstead, *a.O.* 149. 233.
[4]) Ihm steht allerdings Pickl, der die Begebenheiten 1, 2, 3 und 5 (mit Lk xiii 1) kombiniert, kaum nach.
[5]) Eisler, *a.O.* II 515.

der Nachweis, dass bei keinem der fünf Ereignisse eine Beziehung zu Lk xiii 1 wahrscheinlich gemacht werden kann.

Der Einsturz des Turmes von Siloah (1) hat mit dem Galiläermord sicher nichts zu tun. Da Jesus den Turmeinsturz von sich aus als etwas allen bereits Bekanntes erwähnt, während ihm der Galiläerüberfall als Neuigkeit berichtet wird, muss jenes Ereignis vor diesem stattgefunden haben [1]). Der Wortlaut bei Lk xiii 4 lässt übrigens nicht daran denken, dass der Turmeinsturz und die dadurch verursachte Tötung von achtzehn Jerusalemern absichtlich herbeigeführt worden ist [2]). Man kann auch nicht behaupten, dass nur in diesem Fall die Turmepisode ein passendes Parallelbeispiel zur Galiläerepisode bilde [3]). Gerade wenn es sich bei dem einen Ereignis um eine Untat, beim anderen um ein Unglück handelt [4]), versteht man sehr gut, dass Jesus jene Meldung zum Anlass nimmt, die frühere Episode zur Sprache zu bringen. Da seine Umgebung dazu neigte, allen Menschen, die plötzlich aus dem Leben gerissen wurden, besondere Schuldhaftigkeit zuzuschreiben, lag es nahe, neben den durch das römische Schwert Umgekommenen auch noch von solchen zu sprechen, die durch einen Unglücksfall hinweggerafft worden waren, da eine nicht durch Menschenhand, sondern gleichsam durch Gottes Hand herbeigeführte Katastrophe erst recht jenen falschen Vergeltungsglauben wachrufen musste [5]). Weder im einen noch im anderen Fall — das will Jesus sagen — ist „das schlimme Los ein Erkenntnismittel für das Mass der Verschuldung" [6]). Die Annahme, dass es sich bei dem Turmeinsturz um ein Bauunglück anlässlich der Errichtung einer Wasserleitung durch Pilatus

[1]) Eisler, *a.O.* II 511 gibt Lk xiii 4 folgendermassen wieder: „(Hierauf fragen die verstörten Boten weiter:) Und jene, die Achtzehn, auf die der Siloahturm gestürzt ist und hat sie getötet? (Worauf Jesus antwortet:) Glaubt ihr, dass sie schuldiger gewesen sind, als alle anderen Bewohner von Jerusalem?" Die eingeklammerten „Ergänzungen" sind freie Zutat Eislers.

[2]) ἐφ' οὓς ἔπεσεν . . . καὶ ἀπέκτεινεν αὐτούς. Es wird also nicht gesagt, dass der Turm zum Einsturz gebracht worden sei.

[3]) Wood, *a.O.* 263: „The fall of the tower in Siloam was not an natural calamity but a military operation. The two incidents are then strictly parallel, being reactions of Roman authority to suspected or incipient insurrection". Er verweist auf Josephus, *Bell.* 2, 17, 8 § 436. Vgl. dagegen Bornkamm, *a.O.* 185 A. 37 („Doch das ist unsicher").

[4]) Vgl. Manson, *a.O.* 274: „. . . . an accident and not an incident"; Poteat, *a.O.* 57: „It was not an atrocity, it was an accident".

[5]) Lagrange, *a.O.* 379 erinnert daran, dass man sich nach dem Erdbeben von Messina viel Mühe gegeben habe zu beweisen, dass es dort moralisch viel schlechter bestellt gewesen sei als sonstwo.

[6]) Hauck, *a.O.* 179.

handelte, hat manches für sich [1]), wenn sie sich auch nicht strikt beweisen lässt.

Die drei weiteren Begebenheiten der obigen Liste (2, 3, 4) können schon aus chronologischen Gründen nicht mit Lk xiii 1 in Verbindung gebracht werden. Der Galiläerzwischenfall spielte sich, wie gezeigt, genau ein Jahr vor Jesu Todespascha ab. Er kann also nichts zu tun haben mit dem zu Anfang der Leidenswoche erfolgten Einzug in Jerusalem und der (wahrscheinlich [2]) unmittelbar folgenden Tempelreinigung, ganz zu schweigen davon, dass die Berichte darüber von einem förmlichen Volksaufstand und gar von einem Eingreifen römischer Truppen nicht das geringste erkennen lassen. Auch der Barabbas-Aufstand sowie das Vergehen der beiden Räuber können höchstens einige Wochen, keinesfalls ein ganzes Jahr zurückliegen, da die römischen Prokuratoren mit Unruhestiftern jeder Art kurzen Prozess zu machen pflegten.

Was den angeblichen „Laubhüttenfestaufstand" (5) anlangt, so entpuppt sich dieser bei nüchterner Lektüre von Jo vii 9- x 21 als reines Phantasieprodukt. Wohl wird dort erzählt, dass Jesus während dieser Tage durch sein Predigen und Wunderwirken grosses Aufsehen erregte [3]), dass das Volk teils für, teils gegen ihn Partei ergriff [4]), dass das Synedrium ihn mehrmals durch Gerichtsorgane zu verhaften [5]) und die Menge ihn einmal sogar zu steinigen versuchte [6]), aber von einer aufruhrähnlichen Zusammenrottung der Anhänger Jesu und einem Eingreifen der römischen Truppen wird kein Wort gesagt.

Nur *eine* Begebenheit wird in den Evangelien berichtet [7]), die

[1]) Zu dieser Auffassung neigen z.B. PLUMMER, *a.O.* 339; ZAHN, *a.O.* 520 A. 69; LAGRANGE, *a.O.* 379 f; HAUCK, *a.O.* 179; MANSON, *a.O.* 274; RENGSTORF, *a.O.* 166. Wann die Wasserleitung gebaut wurde, lässt sich dem Josephusbericht nicht entnehmen. Hängt der Turmeinsturz wirklich damit zusammen, dann fand der Bau (und der damit in Verbindung stehende Tumult) vor Ostern 29, also noch in den ersten Jahren der Amtszeit des Pilatus statt. Es liesse sich in der Tat gut begreifen, dass der Prokurator dieses wichtige Projekt bald nach seinem Amtsantritt (Herbst 26) in Angriff genommen hat.

[2]) Nur die Synoptiker erzählen die Tempelreinigung in Verbindung mit dem Einzug Jesu in Jerusalem zu Anfang der Leidenswoche, während Johannes sie an den Anfang der öffentlichen Wirksamkeit Jesu stellt.

[3]) Jo vii 14; viii 20. 30; ix 1-46;

[4]) Jo vii 12. 25. 40-42; viii 30; x 19.

[5]) Jo vii 30. 32. 44. 45.

[6]) Jo viii 59.

[7]) Eine ganz abenteuerliche Vermutung äussert Ephraem (G. MÖSINGER, *Evangelii concordantis expositio facta a s.Ephraemo doctore Syro. In Latinum translata a J. B. Aucher*, Venetiis 1876, 165) zu Lk xiii 1: Das Blutbad sei

wirklich mit dem Galiläerzwischenfall in Zusammenhang stehen wird: die *Speisung der Fünftausend*. Beide Ereignisse gehören zweifellos chronologisch nahe zusammen. Die Brotvermehrung fand nach Jo vi 4 kurz vor einem Paschafest statt, und zwar dem das letzte Lehrjahr Jesu einleitenden Paschafest, die Ermordung der Galiläer am Vortag eben dieses Festes. Hier wie dort spielen galiläische Festpilger eine Rolle; denn dass sich die „grosse Volksmenge" Jo vi 2. 5 zu einem erheblichen Teil aus Galiläern zusammensetzte, die kurz darauf zum Paschafest nach Jerusalem kamen, ist auf Grund der szenischen Angaben (Jo vi 1 f; Mk vi 32 f) und der chronologischen Notiz (Jo vi 4) von vornherein anzunehmen; übrigens scheint Johannes mit der Erwähnung des nahe bevorstehenden Paschafestes (vi 4) gerade die Anwesenheit einer so ungewöhnlich grossen Menschenmenge erklären zu wollen: „Es war eben die Nähe des Festes, welche grössere Volksmassen in Bewegung gesetzt und daher ermöglicht hatte, dass diesmal so viel mehr als sonst Jesu nachfolgten" [1]). Vor allem aber befand sich jene galiläische Menschenmenge in einer hochgradigen politischen Erregung, wie sie bei den bald darauf von Pilatus in Jerusalem gemassregelten Galiläern vorausgesetzt werden muss. In Jo vi 14 f wird darüber berichtet: „Als die Menschen sahen, welches Zeichen er gewirkt hatte, sagten sie: Dieser ist wirklich der Prophet, der in die Welt kommen soll. Da Jesus nun merkte, dass sie daran waren zu kommen und ihn gewaltsam fortzuführen, um ihn zum König zu machen, zog er sich wieder auf den Berg zurück, er allein". Mit anderen Worten: Unter dem gewaltigen Eindruck des Speisungswunders glaubten die Menschen in Jesus den verheissenen mosesgleichen Propheten von Deut. xviii 15, den man mit dem Messias gleichsetzte, sehen zu dürfen, und wollten ihn, nötigenfalls mit Gewalt, nach Jerusalem als dem Sitz der Theokratie führen, um ihn dort zum messianischen König auszurufen. Diese grobe Missdeutung seiner Person und Sendung veranlasste Jesus, sich dem Volk zu entziehen. Freilich berichtet nur Johannes von solchen politischen Absichten der Teilnehmer am Speisungswunder. Aber auch der Markusbericht lässt noch an einer versteckten Stelle

---

eine Strafaktion des Pilatus gegen die galiläischen Würdenträger gewesen, die am Tage der Enthauptung des Täufers als Gäste bei Herodes weilten (Mk vi 21)!

[1]) B. Weiss, *Kritisch-exeget. Handbuch über das Evangelium des Johannes*, Gött. 1886⁷, 259.

durchblicken, dass die Speisung aufseiten des Volkes eine ausserordentliche Reaktion hervorgerufen haben muss. Wenn Markus nämlich unmittelbar nach dem Speisungsbericht fortfährt „Und sofort *zwang* er seine Jünger, ins Boot zu steigen und vorauszufahren (hinüber) nach Bethsaida, während er selbst die Volksmenge entliesse" (vi 45), so verrät sich in dieser schroff und hastig anmutenden Absonderung der Jünger von der Menge, dass es zwischen Jesus und dem Volk zu einer dramatischen Spannung gekommen sein muss [1].

Wie immer das Missverständnis der Menge entstanden sein mag [2],

---

[1]) Vgl. F. Hauck, *Das Evangelium des Markus*, Lpz. 1931, 85 zu Mk vi 45: „Völlig klar wird die Lage erst durch Jo (vi 15), nach dem Jesus sich dem Volk, das ihn zum Messiaskönig ausrufen will, entzieht".

[2]) Es sei hier wenigstens auf drei Umstände hingewiesen, die es einigermassen begreiflich erscheinen lassen, dass die Volksmenge auf Grund des Speisungswunders in Jesus den politischen Messiaskönig gekommen glaubte. 1) Schauplatz der Brotvermehrung war ein „einsamer Ort" (ἔρημος τόπος Mk vi 32 35) am Ostufer des galiläischen Sees (Jo vi 1), näherhin ein Berg (Jo vi 3) in dem wenig bewohnten Bergland, das sich an die Ebene südöstlich von Bethsaida (Lk ix 10) anschliesst. Nun war im Judentum der Zeit Jesu die Erwartung lebendig, dass der Messias zur Vorbereitung der Befreiung des Volkes seine Anhänger in die Wüste führen werde. Im Midr. Ruth ii 14 (132b) heisst es: „Wohin wird er (der Messias) sie (Israel) führen? Aus dem Land in die Wüste Juda; s. Hos. ii 16: Deswegen siehe, ich will sie locken und sie in die Wüste führen" (Billerbeck, *a.O.* I 86 f). Josephus berichtet von „Verführern und Betrügern, die unter dem Vorwand göttlicher Sendung auf Umwälzung und Aufruhr hinarbeiteten und das Volk zu religiöser Schwärmerei hinzureissen suchten, indem sie es in die Wüste (εἰς τὴν ἐρημίαν) lockten, als ob Gott ihnen dort durch Wunderzeichen ihre Befreiung ankündigen würde" (*Bell.* 2, 13, 4 § 259). An anderer Stelle sagt er, dass „Gaukler und Betrüger die Menge beredeten, ihnen in die Wüste (εἰς τὴν ἐρημίαν) zu folgen, wo sie mit Gottes Beistand offenbare Zeichen und Wunder tun würden" (*Ant.* 20, 8, 6 § 167f). So hat unter der Statthalterschaft des Cuspius Fadus (um 44) ein gewisser Theudas (vgl. *Apg* v 36) eine ungeheure Menschenmenge dazu bewogen, ihm unter Mitnahme ihrer gesamten Habe an den Jordan zu folgen, dessen Fluten er durch sein Machtwort teilen würde, so dass sie ihn trockenen Fusses überschreiten könnten (*Ant.* 20, 5, 1 § 97). Unter Felix (52-60 n. Chr.) gewann ein ägyptischer Betrüger, der sich wie Theudas als Prophet ausgab, an die 30 000 Anhänger, mit denen er aus der Wüste (ἐκ τῆς ἐρημίας) auf den Ölberg zog, um von dort aus Jerusalem zu befreien (*Bell.* 2, 13, 5 § 261 f; *Ant.* 20, 8, 6 § 169 f; vgl. *Apg* xxi 38 εἰς τὴν ἔρημον). Auch unter Festus verhiess ein Gaukler der Menge Glückseligkeit und Befreiung von allem Elend, wenn sie ihm bis in die Wüste (μέχρι τῆς ἐρημίας) folge (*Ant.* 20, 8, 10 § 188). Nach der Einnahme Jerusalems im Jahre 70 n. Chr. erbaten die Zeloten als letztes freien Abzug in die Wüste (εἰς τὴν ἔρημον *Bell.* 6, 6, 3 § 351), „um dort der endlichen Rettungstat Gottes zu warten" (G. Kittel, *Theol. Wörterb. z. NT* II 654-657, spez. 656). Drei Jahre später sammelte in Kyrene ein Weber namens Jonathan eine Menge besitzloser Leute um sich und führte sie in die Wüste (εἰς τὴν ἔρημον),

sicher ist, dass Jesus von dem politisch orientierten Messianismus seiner Landsleute wie sonst [1]) so auch hier nichts hat wissen wollen. In einigen Äusserungen, die in der synoptischen Überlieferung bald nach dem Speisungsbericht gebracht werden, scheint er auf solche Ideen anzuspielen. So warnt er einmal seine Jünger „vor dem Sauerteig der Pharisäer und dem Sauerteig des Herodes" (Mk viii 15). Dieses dunkle Wort ist wahrscheinlich eine Warnung vor politischen Messiashoffnungen [2]). Auch die Zeichenforderung dürfte in diesen Zusammenhang gehören (Mk viii 11-13; vgl. Jo vi 30). Was die Pharisäer wollen, ist ein eindrucksvolles „Zeichen vom Himmel", das auch sie von seiner Messianität überzeugen sol[1]. Jesus weiss, welche Zeichen man vom Messiaskönig erwartet und zieht sich deshalb, im Innersten bewegt über gänzliche Missverstehen seiner Sendung, aus Galiläa, seinem bisherigen Wirkungsfeld, zurück. Weiterhin steht fest, dass Jesu unmittelbare Nachfolger, also seine Jünger, sich an der Messiaskönig-Demonstration nach der Brotvermehrung nicht beteiligt haben [3]). Das ergibt sich sowohl aus Johannes (vi 15; „Sie

wo er ihnen Wunder und Erscheinungen zu zeigen versprach (*Bell.* 7, 11, 1 § 438). Vgl. noch Mt xxiv 26; J. JEREMIAS, *Theol. Wörterb. z. NT* IV 864-867. 2) Die wunderbare Speisung musste die Erinnerung an das Mannawunder des Moses wachrufen. Nach dem in der rabbinischen Literatur mehrmals bezeugten Satz „Wie der erste Erlöser (Moses), so der letzte Erlöser (der Messias)" erwartete man vom Messias als dem zweiten Moses ein entsprechendes Wunder; s. JEREMIAS, *Theol. Wörterb. z. NT* IV 864. 3) Auch der Umstand, dass die Brotvermehrung in der Vorpaschazeit spielt, mag den Glauben, dass in Jesus der Messias als zweiter Moses erschienen sei, gefördert haben. „Wie Gott das Volk durch Moses und Aaron in der Paschanacht zur Freiheit rief, so wird er es durch den Messias zur Freiheit rufen, und zwar ebenfalls in der Paschanacht" (JEREMIAS ebd.).

[1]) Vgl. die Schweigegebote Jesu und überhaupt den mit dem Stichwort „Messiasgeheimnis" umschriebenen Tatsachenkomplex; dazu J. SCHMID, *Das Evangelium nach Markus*, Regensb. 1954³, 155-159.

[2]) J. BLINZLER, *Herodes Antipas und Jesus Christus*, Stg. 1947, 12-16.

[3]) Die Meinung CULLMANNS, *a.O.* 9-12 und WOODS, *a.O.* 265, dass ein Teil der Jünger, ja des Zwölferkreises, zur Zelotenpartei gehörte, ist unbeweisbar und unwahrscheinlich, vgl. J. BLINZLER, Simon der Apostel, Simon der Herrenbruder und Bischof Symeon von Jerusalem, *Passauer Studien* (Festschr. Bischof Simon K. LANDERSDORFER), Passau 1953, 25-55, spez. 30-36. Simons Beiname „der Zelot" (*Apg* i 13, Lk vi 15; vgl. Mk iii 18, Mt x 4) bezeichnet den Apostel zwar als Angehörigen der nationalistischen Partei, bedeutet aber sicher „der gewesene Zelot", genau wie in Mt x 3 die Befügung „der Zöllner" sich auf die frühere Tätigkeit des Matthäus und in Mk xiv 3 = Mt xxvi 6 die Beifügung „der Aussätzige" sich auf eine frühere Krankheit des betreffenden Simon bezieht. Vor allem ist es unmöglich, dass Simon Petrus Mitglied der Zelotenparteiwar, wie CULLMANN, *a.O.* 11 nach dem Vorgang von EISLER, *a.O.* II 68 annehmen möchte. Wenn ein Simon unter den Zwölfen „der Zelot" ist, dann kann doch der andere Simon nicht auch Zelot gewesen sein.

waren daran zu kommen", es sind also nicht Leute seiner unmittelbaren Umgebung) als auch aus Markus (vi 45, wo zwischen den Jüngern und der Volksmenge streng unterschieden wird). Träger jener enthusiastischen Messiaskönigs-Ideen waren vielmehr lediglich „outsiders" [1]).

Jesus trennt sich sofort von diesen Leuten. Mehr noch: Er unterlässt es, diesmal zum Paschafest nach Jerusalem zu ziehen, und bleibt in Galiläa [2]). Aber damit war das Feuer der Erregung, das jene galiläischen Massen erfasst hatte, natürlich nicht schon zum Erlöschen gebracht. Wenn die Menschen sogar mit dem Gedanken gespielt hatten, Jesus unter Umständen selbst gegen seinen Willen nach Jerusalem zu schaffen und zu ihrem König auszurufen, dann ist anzunehmen, dass in ihren Herzen und Köpfen die messiaspolitischen Träume und Hoffnungen auch während der folgenden Tage noch lebendig waren, also auf ihrer Wallfahrt nach Jerusalem und nicht zuletzt nach ihrem Eintreffen in der heiligen Stadt, war doch das Fest, das sie dort zu feiern sich anschickten, das grosse nationale *Freiheitsfest*. Bei dieser Sachlage müsste es fast ein Wunder genannt werden, wenn es zwischen diesen erregten Menschen und der römischen Besatzung nicht zu irgendwelchen Misshelligkeiten gekommen wäre. Die äusseren Vorbedingungen für den in Lk xiii 1 erwähnten Konflikt waren also zweifellos gegeben. Welcher Art die Handlung der Galiläer war, die das Eingreifen des Pilatus auslöste, entzieht sich unserer Kenntnis. Vielleicht hatten galiläische Pilger die Unbesonnenheit begangen, ihrer Überzeugung, dass der Tag der nationalen Befreiung unmittelbar bevorstehe, allzu deutlich Ausdruck zu geben, vielleicht hatten sie in ihrem Freiheitstaumel auf dem Gang zum Tempel römische Soldaten durch Zurufe oder Gesten provoziert. Es muss durchaus keine besonders tollkühne Tat gewesen sein, die den Prokurator dazu bestimmte, seine Leute zu einer kurzen und bündigen Strafaktion in die geheiligten Tempel-

---

[1]) So mit Recht P. E. Davies, Jesus and the Role of the Prophet, *Journ. of Bibl. Literature* 64, 1945, 241-254, spez. 244. 253.

[2]) Beweis: Jo vi 4- vii 2, s. oben S. 32 Anm. 1. Als Grund für das Verbleiben in Galiläa nennt Jo vii 1 die Feindseligkeit der Jerusalemer, die Jesus seit der Sabbatheilung v 16-18 zu töten suchten (zur Frage der Umstellung von Kap. v und vi vgl. Blinzler, *Biblica* 1955, 33 A. 2). Da sich diese Angabe aber nicht speziell auf das Unterlassen der Osterwallfahrt (Jo vi 4) bezieht, wird durch sie nicht ausgeschlossen, dass Jesus die Osterwallfahrt auch mit Rücksicht auf die messiaspolitischen Absichten seiner galiläischen Landsleute unterlassen hat.

bezirke eindringen zu lassen [1]). An Wallfahrtsfesten, namentlich am Paschafest, wo Abertausende von Juden in Jerusalem beisammen waren und die Wellen national-religiöser Erregung die Gemüter nicht zur Ruhe kommen liessen, war die Lage so explosiv, dass schon ein geringfügiges Zeichen von Aufsässigkeit genügte, um die Römer zu drastischen Massnahmen zu veranlassen, da diese aus langer Erfahrung wissen mussten, dass nur durch energische Befolgung des Grundsatzes „principiis obsta" die Stadt unter Kontrolle gehalten und eine allgemeine Volkserhebung, gegen die schliesslich auch ihre gesamten verfügbaren Truppen machtlos gewesen wären, verhindert werden konnte.

So ergibt eine umfassende Auswertung und Sichtung der einschlägigen Quellen, dass die schlichte, untendenziöse, aber trotzdem oft verkannte, missdeutete oder als wertlos beiseitegeschobene

[1]) Es ist sehr gut möglich, dass diese Strafaktion des Pilatus gegen Untertanen des galiläischen Landesfürsten zu der „Feindschaft" zwischen Herodes und Pilatus geführt hat, die durch den „diplomatischen Händedruck" zwischen beiden anlässlich des Prozesses Jesu beigelegt wurde (Lk xxiii 12). Für diese Erklärung, die freilich nicht die einzig mögliche ist (s. BLINZLER, *Prozess Jesu,* 146), sprechen vier Überlegungen: 1) Die Niedermetzelung einiger seiner Untertanen muss den Tetrarchen sehr verstimmt haben, weniger wohl aus Mitgefühl mit seinen Landeskindern, als vielmehr deswegen, weil am kaiserlichen Hof, dessen Gunst er sich unter allen Umständen erhalten wollte, der Eindruck entstehen musste, als lasse er es an der nötigen Sorgfalt und Energie in der Ausmerzung reichsfeindlicher Elemente fehlen. Nach Lage der Dinge wird er von Pilatus auch kaum vorher von der Aktion unterrichtet worden sein. 2) Wenn Herodes zum Paschafest des Todesjahres Jesu nach Jerusalem kam, so werden ihn dazu schwerlich ausgesprochen religiöse Motive bewogen haben. Der aufgeklärte Fürst hat sich nämlich sonst um das jüdische Gesetz herzlich wenig gekümmert, wie seine dem Gesetz hohnsprechende Ehe mit Herodias oder die Ausstattung seines Palastes in Tiberias mit heidnischen Tierfriesen beweist (auch der Jerusalembesuch, den er zu Pfingsten 37 n. Chr. zusammen mit Vitellius unternahm — Ant. 18, 5, 3 § 122 —, hatte wie bei Vitellius selbst so auch bei ihm mehr politische als religiöse Gründe). Behält man aber im Auge, dass am Paschafest des Jahres 29 der blutige Zusammenstoss zwischen einigen seiner Untertanen und Pilatus stattgefunden hatte, dann begreift man, dass er es für richtig hielt, beim nächsten Paschafest unbedingt persönlich in Jerusalem anwesend zu sein. 3) War die Entfremdung zwischen den beiden wirklich in der Niedermetzelung einiger aufrührerischer oder aufruhrverdächtiger Galiläer begründet, dann versteht man ferner, warum Pilatus auf den Gedanken kam, den angeblichen Aufrührer Jesus von Nazareth, statt ihn selbst abzuurteilen, an das Forum des Herodes zu überweisen. 4) Schliesslich wird gut verständlich, warum es gerade durch die Jesusepisode zu einer Versöhnung zwischen den beiden kam: Herodes musste in der Geste des Pilatus eine Art Abbitte oder doch wenigstens so etwas wie eine Zusicherung sehen, künftig nicht mehr so brüsk und ohne Rücksprache mit dem galiläischen Fürsten gegen dessen der Unruhestiftung verdächtigen Untertanen vorzugehen.

Notiz in Lk xiii 1 auch einer strengen historischen Kritik standhält. Die kurzen Worte geben nicht nur willkommene Kunde von einer für die politische Situation Palästinas unter der Prokuratur des Pilatus bezeichnenden Episode, sondern erlauben auch einen überraschenden Einblick in eine bedeutsame Phase des öffentlichen Wirkens Jesu. In knapper Zusammenfassung lässt sich der Inhalt jener Notiz folgendermassen wiedergeben: Von den galiläischen Paschafestpilgern des letzten Lehrjahres Jesu, die sich seit dem Speisungswunder in einer messiaspolitischen Hochstimmung befanden, hatten sich einige durch irgendwelche unbesonnene Äusserungen oder Handlungen, kurz bevor sie in Jerusalem am Nachmittag des 14. Nisan an die Schlachtung der Osterlämmer gingen, der Auflehnung gegen die römische Besatzungsmacht verdächtig oder schuldig gemacht, worauf Pilatus, um eine allgemeine Revolte zu verhindern, eine Truppenabteilung in den Tempel schickte, jene Galiläer während des Opferns überfallen und sie oder einen Teil davon, im ganzen kaum mehr als ein Dutzend Leute, töten liess. Diese Galiläer gehörten nicht zu den Jüngern Jesu, der sich im Gegenteil von ihren Ansichten und Absichten scharf distanziert hatte, vielleicht auch gerade deswegen zu diesem Paschafest nicht nach Jerusalem gepilgert war, weil er messiaspolitische Demonstrationen voraussah und nicht durch seine Anwesenheit noch verschärfen wollte. In Lk xiii 1 ist der Augenblick festgehalten, wo ihm in Galiläa die Nachricht von dem wenige Tage zuvor stattgefundenen Blutbad überbracht wurde.

Schrottgasse 12

DIE ÜBERMACHT DER GNADE
EINE STUDIE ZUR THEOLOGIE DES PAULUS

VON

WALTER GRUNDMANN
Eisenach/Hainstein

I.

Die geschichtliche Bedeutung des Apostel Paulus besteht darin, dass er nicht nur das Evangelium als Botschaft für die Völker verstanden hat und darum der Völkerapostel geworden ist, sondern dass er diesem Verstehen Ausdruck gegeben hat in einer entsprechenden Theologie, in der deutlich wird, dass das Evangelium die Menschheit angeht. Das tut er dadurch, dass er die geschichtliche Erscheinung Jesu Christi nicht bezieht auf Mose oder David oder eine andere Gestalt aus der Heilsgeschichte Israels, sondern auf Adam und damit Jesus Christus als den zweiten Adam bezeugt. Das geschieht in den grundlegenden Ausführungen Röm v 12 ff, deren entscheidende Bedeutung für das Verständnis des Römerbriefes und darüber hinaus für die Theologie des Paulus überhaupt vor allem von ANDERS NYGREN erkannt und erhellt worden ist [1]), und in 1. Kor xv 20-22. 44b-49.

Der erste Adam entstammt der Erde und ist ein irdisches Wesen, der zweite Adam dagegen stammt vom Himmel und ist der himmlische Mensch. Gegenüber dem griechischen und auch hellenistisch-gnostischen Kreislaufdenken aber denkt der Apostel das Aufeinander dieser beiden Adam geschichtlich: „nicht zuerst das Geistliche, sondern das Beseelte, danach das Geistliche" (1. Kor xv 46). Die Ausdrücke „das Beseelte" und „das Geistliche" sind bestimmt durch die Charakterisierung des ersten Menschen als Träger eines

[1]) A. NYGREN, *Der Römerbrief* (1951) bes. 19-37; auf eine durchgängige Erörterung der zu unserem Thema gehörigen exegetischen und theologischen Literatur ist bewusst verzichtet, um das von uns vertretene Gesamtbild geschlossen darbieten zu können. Für die notwendige Literatur sei ausser auf die Kommentare vor allem zu Röm. und 1. Kor hingewiesen auf *ThWNT* I 7-9; 141-143; 368-372; 392; II 223-229; III 920-955; 999-1034; IV 1016-1084; V 885-895; VI 58-63; 170-173. Ferner vgl. L. GOPPELT, *Typos, die typologische Deutung des AT im Neuen* (1939).

beseelten Leibes und des letzten Adam als Träger eines geistlichen Leibes (xv 44).

Diese Charakterisierung lässt nun sofort erkennen: diese beiden Adam, der erste und der letzte, haben typologische Bedeutung, d.h. sie schliessen jeweils die Gesamtheit der Menschen in sich. Sie sind, jeder in seiner Weise, Repräsentanten. „Welcher Art der irdische (Mensch), solcher Art sind auch die irdischen (Menschen) und welcher Art der Himmlische, solcher Art sind auch die Himmlischen" (xv 48). Als Repräsentanten qualifizieren sie zugleich die Menschen in ihrem Sein. Der erste Adam bringt über die Menschen Sünde und Tod und verhaftet die ganze Menschheit unter der Sünden- und Todesherrschaft, wie Paulus vor allem Röm v 12 ff. ausführt. Sünde ist dabei verstanden als eine dämonische Macht, die die ganze Menschheit gefangen hält. Im Bereich dieser Herrschaft können auch gute Taten geschehen, aber sie können die Gefangenschaft nicht durchbrechen und aufheben (vgl. Röm vi 16, 23; vii 22-24). Die Kriegsherrin Sünde zahlt als Sold an die ihr Verfallenen den Tod aus, d.h. die hoffnungslose Vernichtung der menschlichen Existenz. Der letzte Adam bringt den Menschen die Gerechtigkeit und damit das Leben; in ihm werden die Menschen frei von der Herrschaft der Sünde und des Todes zu einem Leben, das auf Gott hört und ihm gehört (vgl. Röm vi 16 f, 22 ua). Darin aber ist ihnen das todüberwindende Leben gegeben.

Diese qualifizierende Repräsentanz der beiden Adam, des ersten und des letzten, lässt sie sichtbar werden als Vertreter zweier Weltzeitalter. Adam ist der Vertreter des bestehenden Weltzeitalters, von dem Paulus sagt, es sei das bestehende böse Weltzeitalter (Gal i 4). Der zweite Adam aber ist der „letzte", und er gehört dem kommenden, dem eschatologischen Weltzeitalter zu, das er heraufführt als der Herr dieses eschatologischen Weltzeitalters. Insofern ist Adam der Typus des Kommenden (Röm v 14). Zusammenfassend ist also zu sagen: das bestehende Weltzeitalter ist repräsentiert in Adam, und es ist durch ihn qualifiziert zu Sünde und Tod; das kommende Weltzeitalter ist repräsentiert in Christus, und es ist durch ihn qualifiziert zu Gerechtigkeit und Leben. Das bestehende Weltzeitalter ist die geschichtliche Voraussetzung des Kommenden, die erste Schöpfung die Grundlage der eschatologischen Schöpfung. Paulus denkt nicht in übereinanderliegenden Räumen wie die jüdisch-hellenistische Gnosis, sondern er denkt in einander ablösenden Zeiten, wie die jüdische Eschatologie.

Das Problem, das auf dieser Grundlage entsteht ist dies: wie verhalten sich die beiden Weltzeitalter zueinander, wenn das eine durch das andere abgelöst wird? Wie geht diese Ablösung vor sich? Und wie verhalten sich Christenheit als die Gemeinde derer, die Jesus Christus als Herrn anerkennen und darin der „Leib des Christus" sind, und Menschheit zu einander, Menschheit verstanden als die Menge derer, die von Christus nichts wissen oder ihm die Anerkennung verweigern? Die letzte Frage wird dadurch brennend, dass beide, Adam und Christus, jeweils die ganze Menschheit repräsentieren und qualifizieren. Das Wort „alle" begegnet in den Ausführungen über Christus als den zweiten Adam in auffallender Weise (vgl. Röm v 18 f; xi 32; 1. Kor xv 22, 51 f).

Das bestehende Weltzeitalter wird durch Adam repräsentiert und qualifiziert, und das geschieht dadurch, dass von Adams Verfehlung gesprochen wird; sie wird als Ungehorsam bezeichnet, und er selbst ist sündigender Mensch (vgl. Röm v 15 16 19). Das Wesen der Verfehlung Adams ist sein Ungehorsam gegenüber dem Willen Gottes; der Ungehorsame ist der Sünder. Dadurch ist die Menschheit von Gott losgerissen und gegen ihn gestellt. Ihr Trachten ist Feindschaft wider Gott (vgl. Röm v 8+10; viii 7). Die ungehorsame Verfehlung des Adam repräsentiert die Menschheit als eine in Feindschaft gegen Gott verharrende Gemeinschaft und wirkt ihren Tod als Widerstand Gottes gegen sie. In diese Darstellung ist des Paulus eigene Erfahrung eingegangen, denn ihm wurde vor Damaskus seine Erfüllung des Gesetzes, zur der die Verfolgung der Gemeinde für ihn gehörte, als Feindschaft wider den Herrn offenbar. Gegenüber der Tat Adams ist die Tat des letzten Adam Gehorsam und als solche gerechte Tat; dieser Gehorsam geschieht in seinem Kreuz. „Er wurde gehorsam bis zum Tode, bis zum Tode am Kreuz" (Phil ii 8). Seine Hingabe ans Kreuz ist seine rechte Tat, die der Verfehlung Adams entgegentritt, Gehorsam gegen Ungehorsam. Dieser Gehorsam wird als „Gnadengabe", als „Geschenk durch die Gnadenkraft des einen Menschen Jesus Christus" bezeichnet (Röm v 15 f) und in seiner Auswirkung grundsätzlich von der Verfehlung des ersten Adam unterschieden, denn das Geschenk des Gehorsams Jesu Christi führt aus vielen Übertretungen heraus zur Gerechtsprechung (Röm v 16), die das Leben schenkt. Die gerechte Tat Jesu Christi ist Geschenk an die Menschheit, die sie löst aus dem Zwang der Vergeltung, nach der aus Verfehlung Tod folgt. Das geschieht dadurch, dass Gott den Ge-

horsam bis zum Tod mit der Erhöhung zur lebenspendenden Herrschaft beantwortet (vgl. Phil ii 9-11). Die gerechte Tat Jesu Christi als Gnadengabe weist gegenüber dem vergeltenden Zwang grössere Kraft auf und dringt zu den Vielen, d.h. zu allen, die unter diesem Zwang stehen, durch. So ist Kreuz und Auferstehung die eigentliche Äonenwende, in ihr vollzieht sich die Ablösung des bestehenden durch den kommenden Äon. Darum konzentriert Paulus das Christusereignis in Kreuz und Auferstehung.

Dabei wird nun eine eigenartige Differenzierung sichtbar. „Wenn nämlich durch eines Verfehlung der Tod zur Herrschaft kam durch den einen, wieviel mehr werden die, die das Übermass der Gnade und des Geschenkes der Gerechtigkeit empfangen, im Leben herrschen durch den einen Jesus Christus" (Röm v 17). Hier ist die Parallelisierung nicht durchgeführt; statt dass der Herrschaft des Todes auf Grund der Verfehlung des einen Menschen Adam die Herrschaft des Lebens auf Grund der gerechten Tat des einen Menschen Jesus Christus gegenübergestellt würde, wird von denen gesprochen, die die Lebensherrschaft ausüben. Diese Lebensherrschaft ist vermittelt „durch den einen Jesus Christus"; ausgeübt aber wird sie von denen, die die Auswirkung dieser gerechten Tat empfangen, bezw. die sie empfangen als Gnadenkraft und Geschenk der Gerechtigkeit, deren Übermass in der Wirkung der Tat Jesu Christi sichtbar wird. Diese Empfangenden sind die Christen oder die Glaubenden, die den Namen der Herrn Jesus Christus anrufen (vgl. Röm x 10-14). Nun fährt aber Paulus in diesem Zusammenhang fort: „Alśo, wie es durch eines Verfehlung bei allen Menschen zum Verdammungsurteil gekommen war, so kommt es durch des einen gerechte Tat für alle Menschen zur Rechtfertigung des Lebens. Denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen als Sünder dargestellt wurden die vielen, so werden durch den Gehorsam des einen als Gerechte dargestellt werden die vielen" (Röm v 18 f). Alle und die vielen sind synonym gebraucht; in beiden Fällen ist jeweils im Vordersatz von der ganzen Menschheit, die durch Adam repräsentiert wird, gesprochen. Kann der gleiche Ausdruck im Nachsatz, der von der eschatologischen Zukunft spricht, die aus der eingetretenen Äonenwende folgt, eine andere Bedeutung haben als auch „die ganze Menschheit", wie sie in Jesus Christus repräsentiert wird? Oder soll „alle" bezw. „die vielen" im Nachsatz auf die Glaubenden beschränkt werden? Wir stehen vor der Frage, wie sich die Christenheit als Leib Christi zu der Menschheit, die Christus nicht kennt bezw. der

Verkündigung seiner Herrschaft nicht folgt, verhält. In diesem Zusammenhang gewinnt nun unsere Beobachtung Gewicht: die Verse 18 und 19 des Kap. v des Römerbriefes sind streng parallel aufgebaut, nicht aber Vers 17. Der parallele Aufbau der Verse 18 und 19 lässt u.E. nicht zu, „alle" bezw. „die vielen" im zweiten Teil anders als im ersten zu verstehen. Jeweils geht es um die ganze Menschheit. In V. 17 aber wird der Parallelismus durchbrochen, weil von der Auswirkung des Christusereignisses bei den Christen, die es als Geschenk empfangen, gesprochen wird. Sie üben die Lebensherrschaft durch Jesus Christus aus. Das wird nur von den Christen gesagt. Ihre Ausübung der Lebensherrschaft aber — so wird gefolgert werden müssen — kommt denen zugute, die in Vers 18 „alle", in Vers 19 „die vielen" genannt werden. Die Befreiung der Menschheit aus dem Zwang von Sünde und Tod erfolgt in der Tat Jesu Christi; sie wirkt sich aus in den Christen, die Teilhaber der Herrschaft Jesu Christi werden und durch die er sie ausübt, und sie führt zur Befreiung der ganzen Menschheit durch die Herrschaft der Glaubenden, die ihnen Jesus Christus verleiht. Durch die Verfehlung Adams sind alle dem Zwang von Sünde und Tod unterliegende Knechte geworden; durch die Tat Jesu Christi geschieht die Befreiung der Menschheit zur Lebensherrschaft, in die die Glaubenden eingesetzt werden und die den anderen allen zugute kommt. Das ist die Übermacht der Gnade gegenüber dem verurteilenden und die Sündenherrschaft bestätigendem Gesetz, „damit, wie die Sünde herrschte durch den Tod, so auch die Gnade herrsche durch Gerechtigkeit zum Leben durch Jesus Christus unseren Herrn" (Röm v 20 f).

Die Äonenwende ist durch die gerechte Tat Jesu Christi eingetreten; sie hat die Feindschaft der Menschheit wider Gott enthüllt, und sie ist durch die Antwort Gottes in der Auferweckung Jesu Christi zugleich der Anbruch des kommenden Äons, des eschatologischen Weltzeitalters. Ihm gehören die Glaubenden als der Leib Christi zu; und er vollendet sich in der vollendeten Befreiung der gesamten Menschheit. Das ist das „Übermass der Gnade" (vgl. Röm v 16 17 20). Diese grundlegende Erkenntnis des Paulus lässt sich erhärten auf Grund dessen, was Paulus über die einzelnen Stadien des Durchbruches des kommenden Weltzeitalters sagt, der geradezu ein Drama in drei Akten ist. Dazu müssen 1. Kor xv 20-28 und Röm. viii 18-23 herangezogen werden.

2.

Das Vorspiel dieses Dramas ist das Kreuz, die gerechte Tat Jesu Christi. Dass sie zum Geschenk der Befreiung an die an Sünde und Tod versklavten und von ihnen gefangenen Menschen wird, ist in diesem Vorspiel nicht zu sehen. Wenn über ihm der Vorgang niedergeht, dann ist nur sichtbar: der mit dem Anspruch auftrat, der Bringer des kommenden Weltzeitalters zu sein, ist hinausgedrängt worden vom bestehenden gegenwärtigen Weltzeitalter, ist in ihm der Vernichtete. Der Jude vermag in ihm nur einen Skandal zu sehen, denn ein Gekreuzigter ist ein Verfluchter (vgl. Gal iii 13) und zu ihm sich bekennen, ist ein skandalöser Vorgang; deshalb ist Paulus zum Verfolger der Gemeinde geworden und hat von den Christen den Widerruf mit der Formel „Ein Fluch ist Christus" (vgl. 1. Kor. xii 3) gefordert. Der Grieche aber sieht in dem Bekenntnis zum Gekreuzigten eine Torheit, auf die er mit Lachen reagiert (vgl. 1. Kor. i 23). Für die Glaubenden aber ist diese Kreuz „Gottes Kraft und Gottes Weisheit"; weiser als die Weisheit der Menschen und stärker als die Kraft der Menschen (1. Kor i 24 f). Denn Gott hat Jesus Christus auferweckt und erhöht, was freilich dem Glauben allein zugänglich ist. „Nun aber ist Christus auferweckt von den Toten, Erstling der Entschlafenen" (1. Kor xv 21). Der Ausdruck „Erstling" entstammt der Opfersprache und meint die Erstlingsgabe, z.B. von der Getreideernte oder vom Wurf der Herde, und diese Erstlingsgabe qualifiziert den ganzen Ertrag als heilig (vgl. bei Paulus Röm xi 16). Erstling meint also, auf Jesus Christus angewendet, nicht nur den ersten in einer Reihe, sondern zugleich den, durch den die ganze Reihe neu qualifiziert wird. „Erstling" hat die gleiche typische Bedeutung, die ins Auge gefasst ist, wenn von Jesus Christus als dem zweiten oder letzten Adam gesprochen wird. Das macht die Fortsetzung deutlich: „Da nämlich durch einen Menschen der Tod kam, kommt auch durch einen Menschen Auferstehung der Toten. Denn wie in Adam alle sterben, so werden auch in Christus alle auferweckt werden" (1. Kor xv 21 f). Wiederum wird von allen gesprochen, und zwar sowohl im Bezug auf Adam als auch auf Jesus Christus. Das aber ist genau die gleiche Aussage, auf die die Erörterung bereits geführt hatte. Nun aber setzt die Darstellung des Fortganges ein. Die Auferweckung Jesu Christi ist der Beginn des ersten Aktes in jenem Drama der Weltvollendung, nachdem das Vorspiel mit der Kreuzigung abgeschlossen hatte.

Für die folgende Darstellung ist zu beachten, dass sie sehr stark mit militanten Ausdrücken arbeitet. Es wird von der Unterwerfung der Feinde geredet, und der Tod wird der letzte Feind genannt. Am Ende des Kapitels, nachdem von der Totenauferstehung gesprochen worden ist, heisst es: „Verschlungen ist der Tod in den Sieg! Wo nun, Tod, ist dein Sieg?", und es erklingt der Dankruf: „Gott sei Dank, der uns den Sieg gegeben hat durch unseren Herrn Jesus Christus" (1. Kor, xv 54 f. 57). Schon der erste Ausdruck τάγμα aber gehört in diesen militanten Sprachgebrauch hinein: τάγμα ist auch die Ordnung, in der ein Heer, das in die Schlacht zieht, aufgestellt wird. Am Anfang steht der Erstling Christus, Anführer, Herzog, Vorkämpfer in einem, ihm folgen zusammen mit seiner Parusie seine Leute, „die des Christus sind", und dann heisst es, kommt das τέλος Man ist geneigt, τέλος mit „Ende" oder „Ziel" zu übersetzen. Aber die Übersetzung ist deshalb fraglich, weil Christus und die Christusleute nicht „alle" sind, und in der Aufzählung der Ordnung, in der die Auferstehung „aller" erfolgt, fehlen die, die nicht Christus selbst und seine Leute sind. Deshalb wird man τέλος übersetzen müssen mit „das Gros" oder „die übrigen", gewissermassen die dritte Schlachtordnung nach dem Herzog Christus und der Elite der Christusleute. τέλος kann in der militärischen Sprache diesen aus dem Zusammenhang postulierten Sinn haben. Müsste man aber τέλος doch mit Ende übersetzen, dann wäre das Ende eben das Schicksal derer, die nicht zu den Christusleuten gehören.

Leitet die Auferstehung des Christus den ersten Akt ein, der zur Weltvollendung führt, so wird der zweite Akt durch die Parusie, die Wiederkunft eingeleitet, und zu ihm gehört die Auferweckung der Christusleute. Der erste Akt verläuft zwischen Auferstehung des Christus und seiner Parusie, der zweite zwischen seiner Parusie mit der Auferstehung der Christusleute und der Vollendung des kommenden Äons durch die Auferstehung aller anderen. Mit ihr wir der dritte Akt eingeleitet. Der Inhalt des ersten Aktes wird ausgefüllt durch die Gewinnung der Christusleute, durch die Mission. Paulus denkt nicht an eine lange Dauer dieses Aktes, sondern denkt an kurze Zeiträume. Als er von der Auferweckung der Christen spricht, nimmt er sich selbst aus; er rechnet damit, die Parusie zu erleben und nicht auferweckt, sondern verwandelt zu werden. „Siehe, ich sage euch ein Geheimnis: Wir werden nicht alle entschlafen, aber wir werden alle verwandelt werden! In Kürze,

in einem Augenblick, bei der letzten Trompete. Denn man wird trompeten, und die Toten werden auferstehen unvergänglich, und wir werden verwandelt werden" (1. Kor xv 51 f). In diesem ersten Akt ist er einer der Hauptakteure, weil er der Apostel der Völker ist. Die Eigenart dieses seines Amtes wird erst von diesen Voraussetzungen aus voll verständlich.

Was aber erfüllt den zweiten und den dritten Akt? Darüber spricht sich Paulus unmissverständlich aus, wenn er sagt: „... danach die übrigen, wenn er die Königsherrschaft Gott und dem Vater übergibt, wenn er besiegt hat alle Herrschaft und alle Gewalt und Macht" (1. Kor. xv 24). Der Tempuswechsel in den beiden „wenn"-Sätzen, conj. präs. im ersten, conj. aor. im zweiten lässt erkennen, dass die Aussage des zweiten Wenn-Satzes der des ersten voraufgeht. Das heisst: der zweite Akt zwischen Parusie und Vollendung wird erfüllt vom Zerbrechen der gegen die Christusherrschaft bestehenden Gegenmächte, während der dritte Akt die Übergabe der anvertrauten und durchgesetzten Königsherrschaft des Christus an „Gott und den Vater" enthält. Diese beiden Aussagen werden im Folgenden ausgeführt.

Der Parusie folgt die Niederwerfung der Gegenmächte. Da mit der Parusie die Auferstehung der Christusleute verbunden ist, sind sie an ihr mitbeteiligt. Das „sie werden im Leben herrschen durch den einen Jesus Christus" (Röm v 17) bekommt hier Deutlichkeit. Die Niederwerfung der Gegenmächte wird schriftgemäss begründet, wobei ein deutlicher Ton auf der Begrenzung der Dauer der Königsherrschaft des Christus liegt. „Denn er muss herrschen, bis er alle seine Feinde unter seine Füsse legt". Was die verheissende Schrift (Ps cx 1) vorhergesehen hat, wird eintreten. Was die Schrift vom Menschen gesagt hatte, das erfüllt sich im Christus: „Alles hat er seinen Füssen unterworfen" (Ps viii 7). Als letzter Feind wird in diesem Kampf gegen die Widersachermächte der Tod vernichtet. Seiner Vernichtung kann das *Telos* folgen, die Auferstehung der Toten. Dahinter dürfte folgende Anschauung stehen: Christus hat den Tod bezwungen, mit ihm hat der Tod auch die verloren die „die Fülle der Gnade und des Gerechtigkeitsgeschenkes empfangen", die Christusleute. Von ihnen wird gesagt: „Ihr seid gestorben, und euer Leben ist verborgen mit Christus in Gott. Wenn aber Christus, unser Leben, offenbar werden wird, dann werdet auch ihr zusammen mit ihm in Lichtherrlichkeit offenbar werden" (Kol iii 3 f). Die Parusie ist die Offenbarung des bei Gott verbor-

genen und unsichtbaren Christus in seiner Herrlichkeit. Sie ist als Auferstehung der Christusleute zugleich ihr Offenbarwerden in Lichtherrlichkeit, während ihr Leben bis zu diesem Zeitpunkt verborgen ist mit Christus in Gott. Nach diesem Leben sehnt sich Paulus in seiner Gefangenschaft; er sagt, er habe Lust abzuscheiden und mit Christus zusammenzusein (Phil i 23); weil Christus sein Leben (vgl. Kol iii 4) ist, ist Sterben für ihn Gewinn, denn es erschliesst ihm das unmittelbare Zusammensein mit Christus (Phil i 21). Dieses Zusammensein ist verborgen in Gott, und Auferstehung der Christusleute ist das Offenbarwerden dieses in Gott mit Christus verborgenen Lebens. Anders ist das Schicksal der Menschen, die nicht „in Christus", in seinem Bereich und Kraftfeld sind. Sie sind noch in der Gefangenschaft der Sünde und des Todes. Sie verfallen darum dem Tode und sind von den Mächten beherrscht und versklavt, die Widersacher der Herrschaft Jesu Christi sind. Die Überwindung dieser Mächte ist darum gleichzeitig die Befreiung der von ihnen gefangengehaltenen Menschen, und die Vernichtung des Todes als des letzten Feindes ermöglicht ihre Auferstehung. Wenn die Christusleute an der Überwindung der Widersachermächte teilhaben, so bedeutet das: sie haben teil an der endgiltigen Befreiung und Vollendung der Menschheit. Sie sind als die Mitherrschenden die Mithelfer des Christus. Ihre Herrschaft dient der Befreiung der Menschheit. Dieses dramatische Geschehen gegen die peinigenden und knechtenden und quälenden Widersachermächte erfüllt den zweiten Akt, der mit dem vollen Sieg des Christus endet, an dem die Christusleute beteiligt sind. Sie sind also zu einer über die Mission im Bereich des ersten Aktes hinausgehenden Aufgabe erwählt, und die „Übermacht der Gnade" in der gerechten Tat des Christus gegenüber der versklavenden Macht der Sünde aus der Verfehlung des Adam kommt erst hier zum vollen Ausdruck.

Der Inhalt des dritten Aktes besteht in der Übergabe der Königsherrschaft Jesu an den Vater. Im Anschluss an das Psalmwort, er habe alles seinen Füssen unterworfen, wird von Paulus einschränkend bemerkt: „Wenn er aber sagt, dass alles unterworfen worden ist, ist offenkundig, dass es mit Ausnahme dessen geschehen ist, der ihm das Weltall unterworfen hat" (1. Kor xv 27). Gott selbst ist dem Christus, dem er das Weltall unter seine Herrschaft gegeben hat, nicht unterworfen. Vielmehr gibt er nach errungenem Sieg seine Herrschaft an den, der ihm das Weltall unterworfen hat, zurück. „Wenn er aber sich das Weltall unterworfen hat, dann wird

sich der Sohn ebenfalls dem unterwerfen, der ihm das Weltall unterworfen hat, damit Gott sei alles in allen" (V. 28). Der Sohn unterwirft sich dem Vater, und der Vater wird in allen — das „alle" aus V. 22 ist wiederaufgenommen — alles sein. Nun sind sie in dem Christus alle lebendig gemacht worden, und das Leben, zu dem sie lebendig gemacht worden sind, ist volles Leben aus Gott; alle Gottlosigkeit ist überwunden, weil für alle Gott alles ist, alles, aus dem und zu dem und um dessentwillen sie ihr Leben haben. Das erste Gebot hat seine Erfüllung gefunden; es gibt für alle den einen Gott, aus dem sie leben, und keine anderen Götter mehr, die Widersachermächte sind und den Menschen abziehen von Gott als dem Quell des Lebens. Die Übermacht der Gnade hat sich durchgesetzt.

Diese gewaltige Schau der Dinge wird bestätigt durch eine Ausführung im Römerbrief. Dort hatte der Apostel die Christusleute als Söhne Gottes bezeichnet; sie teilen mit dem Christus den Sohnesnamen (viii 14-17), und diese Sohnschaft ist ein Mitleiden und Mitverherrlichtwerden mit Christus. Das Mitleiden geschieht im ersten Akt nach dem Aufriss des 1. Korintherbriefes, während das Mitverherrlichtwerden in den zweiten Akt hineingehört, denn die Auferstehung der Christusleute ist ihr Mitverherrlichtwerden. In diesem Zusammenhang ist davon gesprochen, dass die Gotteskindschaft der Christen einschliesst ihre Beteiligung am Erbe. „Wenn aber Kinder, dann auch Erben; Erben nämlich Gottes, Miterben aber Christi" (viii 17). Was Christus erbt, ist die Lichtherrlichkeit des Vaters. Darum wird gesagt: „Miterben aber Christi, wenn wir mitleiden, sodass wit mitherrlicht werden". Was Christus erbt, ist mit der Herrlichkeit Gottes die Herrschaft über das Weltall. Im Zusammenhang des 8. Kapitels des Römerbriefes wird auch dieses auf die Christen übertragen. Die Aussage, dass Gott für die Christusleute ist und dass sie deshalb keinen zu fürchten brauchen, der gegen sie auftreten wird, erhält die Begründung: „denn der seinen eigenen Sohn nicht verschont hat, wie sollte er nicht mit ihm uns das Weltall schenken?" (viii 32). Wiederum ist die Mitbeteiligung der Christusleute an der Herrschaft über das Weltall ausgesprochen.

In diesem Zusammenhang wird nun gesagt, dass die Leiden des jetzigen Augenblickes, die Leiden, die das zu Ende gehende und grundsätzlich in Christi Tat überwundene bestehende Weltzeitalter den Christusleuten bereitet, kein Gewicht haben „gegenüber der kommenden Herrlichkeit, die an uns zur Offenbarung kommen soll"

(viii 18). Diese Offenbarung der kommenden Herrlichkeit nennt Paulus „die Offenbarung der Söhne Gottes", und er sagt, dass „das unbestimmte Abwarten" der Schöpfung im Grunde auf sie gerichtet ist. An dieser Stelle entsteht die grundlegende Frage: Was ist unter κτίσις = Schöpfung zu verstehen? Meint Paulus die aussermenschliche Kreatur oder die ausserchristliche Menschheit? Die Frage muss u.E. in letzterem Sinne beantwortet werden. Es geht um die Heilsverwirklichung; es wäre seltsam, wenn Paulus die aussermenschliche Schöpfung in sie einbeziehen und die ausserchristliche Menschheit ausschliessen würde. Dass er das nicht tut, wird sichtbar aus einer Bemerkung 1. Kor. ix 9, wo es um die Frage geht, ob der Herold der Siegesbotschaft Jesu Christi das Recht habe, von dieser Botschaft zu leben. Paulus bejaht die Frage mit dem Hinweis auf Deut xxv 4: „Denn im Gesetz des Mose ist geschrieben: „Du sollst dem Dreschochsen keinen Maulkorb anlegen". Ist Gott etwa an den Ochsen gelegen? Oder spricht er nicht allenthalben um unsertwillen? Denn um unsertwillen wurde es geschrieben". Der Dreschochse würde zur aussermenschlichen Kreatur gehören; von ihm sagt Paulus, an ihm sei Gott im Blick auf die Verwirklichung der Siegesbotschaft Jesu nicht gelegen, vielmehr sei es „umunsertwillen geschrieben". Die Heilsverwirklichung geht die Menschheit an. So wird diese Ausführung des Paulus zum Beweis dafür, dass bei κτίσις an die ausserchristliche Menschheit zu denken ist. Sie erharrt die Offenbarung der Söhne Gottes, denn diese Offenbarung des Söhne Gottes schliesst ihre eigene Befreiung in sich. Die Menschheit ist der Eitelkeit unterworfen. Damit ist jener Leerlauf gemeint, der im Fluche Gottes im Garten Eden verhängt wurde. Von ihm spricht der Prediger des Salomo. Darin besteht der Leerlauf, dass alles Mühen der Menschheit immer wieder zerfällt und ergebnislos bleibt, weil der Fluss des Geschehens alles Geschehene wieder aufhebt. Paulus spricht von der „Sklaverei der Vergänglichkeit", unter der die Schöpfung seufzt (V. 21). Der Leerlauf, dem die Schöpfung unterworfen wurde und dem sie wider ihren Willen verhaftet ist, ist diese Sklaverei der Vergänglichkeit. Aber, so wird nun ausdrücklich gesagt, diese Unterwerfung ist um deswillen, der sie unterworfen hat, — und das ist Gott, — nicht eine hoffnungslose. Der Leerlauf geht nicht hinein ins Nichts, sondern geschieht auf der Grundlage von Hoffnung. Der Schöpfung steht die Befreiung von der Sklaverei der Vergänglichkeit bevor. Diese Befreiung zielt hin auf die Freiheit, die die Kinder Gottes in der Lichtherrlichkeit

haben. An ihr haben sie teil durch Jesus Christus, der von den Toten auferweckt wurde „durch die Lichtherrlichkeit des Vaters" (Röm vi 4); sie wird auch der Schöpfung zuteil werden. Deshalb wartet die Schöpfung, immer als ausserchristliche Menschheit verstanden, auf die Offenbarung der Kinder Gottes, in der ihre Freiheit sichtbar wird. Noch ist dieser Zeitpunkt nicht da. Bis zum jetzigen Augenblick gleicht die Schöpfung einer werdenden Mutter, die in Geburtswehen seufzt. An diesem Seufzen haben auch „wir", die Söhne Gottes, teil; es ist ein inneres Seufzen, das unter dem noch bestehenden Druck der irdisch-vergänglichen Existenz nach der Erlösung des Leibes verlangt. Die Nennung der Sohnessetzung als Ziel des seufzenden Verlangens, durch die die „Erlösung des Leibes" zur Apposition wird, dürfte, wie einige Texte zeigen, nicht ursprünglich sein. Sie ist in der Begabung mit dem Geist bereits erfolgt (vi 15). Zusammen mit der ausserchristlichen Menschheit seufzen die Christen und verlangen nach ihres Leibes Erlösung, d.h. nach Verwandlung ihrer irdischen Existenz in die pneumatische Leiblichkeit. Sie wird in ihrer Auferstehung offenbar, und sie ist die Voraussetzung, dass auch die ausserchristliche Menschheit befreit wird von den Sklaverei der Vergänglichkeit zur Freiheit der Lichtherrlichkeit der Kinder Gottes. Wiederum haben wir die drei Akte der eschatologischen Vollendung wie in 1. Kor xv 20-28, und deutlich ist die Bedeutung der Söhne Gottes für die Befreiung der Menschen ausgesprochen.

Worin sich die Söhne Gottes im jetzigen Augenblick von der ausserchristlichen Menschheit unterscheiden, das wird in diesem Zusammenhang deutlich: Sie haben die Erstlingsgabe des Geistes. In diesem Geist, der sie ihrer Gotteskindschaft versichert und sie ihnen zusagt und sie führt (vgl Röm viii 14-16), haben sie, was sie sein werden und was an ihnen offenbar werden soll. Sie haben es in der Erstlingsgabe ganz, wenn auch noch verborgen ist, was sie sind. Sie sind gerettet, aber die Rettung steht in der Hoffnung, die sie haben und die die ausserchrisliche Menschheit nicht hat, obwohl sie über ihr steht (vgl viii 20+24); diese Hoffnung hat ein Ziel, das ihr selbst noch verborgen ist und das sie nicht erschaut, aber sie gibt inmitten einer seufzenden Menschheit den Söhnen Gottes die Geduld des Wartens (vgl. Röm viii 25), und in der Gabe des Geistes empfängt sie seinen Beistand vor Gott (viii 26 f). Die Gabe des Geistes ist also das Unterpfand der Vollendung der Söhne Gottes und zugleich das Geschenk, das sie von der ausserchristlichen

Menschheit unterscheidet, zu Söhnen Gottes und Christusleuten macht und sie verwandelt und umgestaltet in das Bild ihres Herrn (vgl. Röm viii 29 f und 2. Kor iii 17 f).

3.

In dieses sein Gesamtbild zeichnet der Apostel Paulus das Geschehen ein, das die Geschichte Gottes mit Israel ausmacht. Sie vollzieht sich unter einem doppelten Aspekt. Israel sind die Verheissungen Gottes anvertraut (vgl. Röm iii 2; ix 4) und ihm ist das Gesetz gegeben. Das erste bekommt ein positives Vorzeichen und bestimmt Abraham als Prototyp der Glaubenden im bestehenden Äon (vgl. Röm iv 13; Gal iii 16), das zweite ein negatives, denn durch das Gesetz scheitert Israel an dem Christus (Röm ix 31-33), weil es ein falsches Verständnis des Gesetzes hat und seine negative Bedeutung nicht erkannte. Dafür ist Paulus selbst deutlicher Beweis.

In der Verheissung, die Israel gegeben wurde, ist die Hoffnung geschenkt, die über der dem Leerlauf unterworfenen Menschheit aufgerichtet ist. Ihr Empfänger ist Abraham. Einer Verheissung gegenüber kann man sich nur glaubend verhalten, glaubend, dass sie wirksam ist in ihrer Zusage und sich erfüllt, was sie sagt, sodass man in ihr das Verheissene hat. Abraham empfing die Verheissung und „glaubte Gott, und es wurde ihm als Gerechtigkeit erachtet" (Röm iv 3. 9). Die Verheissung gewinnt für ihn ihre konkrete Gestalt darin, dass er zum Vater vieler Völker gesetzt ist, obwohl die biologischen Voraussetzungen dazu fehlen. „Und er wurde nicht schwach im Glauben, als er seinen erstorbenen Leib betrachtete, da er hundert Jahre alt war, und die Erstorbenheit der Mutter Sara"; vielmehr glaubte er Gott, „der die Toten lebendig macht und das Nichtseiende als Seiendes ruft" (Röm iv 17. 19). Der Glaube des Abraham ist Glaube an den Schöpfer, der sich an ihm als Schöpfer erweisen wird: Nichtseiendes ruft er ins Sein. Dieser Glaube aber ist Glaube an den Gott, der die Toten lebendig macht, er weist also hin auf den im Ostergeschehen handelnden Gott, wie ihn die Christenheit glaubt. Darin aber ist Abraham im bestehenden gegenwärtigen Weltzeitalter der Prototyp der Christenheit; er ist bestimmt, „der Vater" zu sein „nicht nur für die, die aus der Beschneidung kommen, sondern auch für die, die in den Spuren des Glaubens unseres Vaters Abraham im Zustand der Unbeschnittenheit gehen" (Röm iv 12). Die Christenheit glaubt an den Gott, der

den Sünder gerecht spricht in Jesus Christus, „der um unserer Verfehlungen willen dahingegeben wurde und um unserer Gerechtsprechung willen auferweckt wurde" (iv 25). Auch dieser Glaube ist Glaube an den Gott, der die Toten lebendig macht, denn das Urteil Gottes über Abrahams Glauben ist auch geschrieben um unsertwillen, denen er wie ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wird, „die wir glauben an den, der unseren Herrn Jesus Christus von den Toten auferweckt hat" (iv 24). Glaube an Gott ist in jedem Fall Glaube an den Gott, der die Toten lebendig macht; Abrahams Glaube weist auf ihn hin, der Glaube der Christen hat in ihm seinen Grund. Weil Abraham der Prototyp der Glaubenden ist, darum wird von ihnen gesagt: „Wenn ihr aber des Christus seid, dann seid ihr Abrahams Same, Erben nach der Verheissung" (Gal iii 29).

Das Gesetz hingegen hat eine andere Bedeutung. Es bringt die Sündenherrschaft zu ihrer Vollendung. „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde" (Röm. iii 20). Die Erkenntnis der Sünde als Ungehorsam gegen den Willen Gottes entsteht am Gesetz, denn erst durch das Gesetz wird die latent vorhandene Sünde zur aktiven Übertretung. „Wo nämlich kein Gesetz ist, da ist auch keine Übertretung" (iv 15b). In der Übertretung bekennt sich der Mensch von sich aus zur Herrschaft, die die Sünde über ihn ausübt, und darum wird durch das Gesetz der über die Sünde gesetzte Tod rechtskräftig. „Das Gesetz wirkt den Zorn" (Röm iv 15a; vgl. auch v 13). Das Gesetz hat also die Aufgabe, die Sünde vollzumachen (v 20). Das geschieht dadurch, dass der latende Sündenzustand zu Übertretungen aktualisiert und die Todesherrschaft rechtskräftig wird (vgl. Röm. vii 7-12). Das Gesetz ist nicht zum Heil und nicht zum Leben gegeben, sondern zur Stabilisierung der Sündenherrschaft. Darum kann auch nicht aus Werken, die das Gesetz gebietet, dem Menschen das Heil erwachsen. Das ist der Irrtum der Juden; und auch Paulus hatte an diesem Irrtum teil. Nicht aus dem Gesetz und seinen Werken, sondern aus der gerechten Tat des Christus kommt dem Menschen das Heil zu; er schafft es sich nicht durch seine Leistung, sondern empfängt es als Geschenk. Gerechtigkeit ist nicht menschliche Leistung, sondern Gottes Gabe, denn Gerechtigkeit und Leben gehören zusammen, und kein im Gesetz Gerechter hat auf Grund seiner Leistungen das Leben empfangen (vgl. Gal iii 21).

Das falsche Verständnis des Gesetzes und die Unfähigkeit der Unterscheidung zwischen Verheissung und Gesetz (vgl. Gal iii

15-21) hat bei den Juden zur Verfehlung ihres Messias geführt. Wie Paulus selbst haben sie Eifer um Gott (vgl. Röm x 2; Gal i 14; Phil iii 6), aber nicht die Erkenntnis; ihr Eifer ist blind. „Aus Unkenntnis der Gerechtigkeit Gottes suchen sie ihre eigene aufzurichten, und der Gerechtigkeit Gottes haben sie nicht gehorcht" (Röm x 3). Sie wollen vor Gott etwas sein und sich vor ihm rühmen (Röm ii 17; iii 27; iv 1), und zwar dessen, was sie leisten, und nicht dessen, was sie empfangen (vgl. Röm v 2 f). Aber „Ende des Gesetzes ist nämlich Christus zur Gerechtigkeit für jeden, der glaubt" (Röm x 4). Weil die gehorsame und gerechte Tat Christi zur Weltenwende wurde und zur Gabe an die, die sie empfangen, d.h. die glauben, darum ist mit ihm das Gesetz mit seiner Funktion, die Sündenherrschaft auf ihren Höhepunkt zu bringen, an sein Ende gekommen. An die Stelle des Gesetzes tritt der Christus. Paulus bekennt, und dieses Bekenntnis führt er auf den Heiligen Geist zurück: Herr ist Jesus (1. Kor xii 3). Und das heisst: „Keiner von uns lebt für sich selbst, und keiner stirbt für sich selbst. Wenn wir nämlich leben, leben wir dem Herrn, und wenn wir sterben, sterben wir dem Herrn. Wenn wir nun leben und wenn wir sterben, sind wir des Herrn. Denn dazu ist Christus gestorben und auferstanden, dass er über Tote und Lebende Herr sei" (Röm xiv 7-9); und das ist in einem Zusammenhang gesagt, in dem es um Fragen geht, die bisher durch das Gesetz geregelt wurden. Christus ist die Ablösung des Gesetzes. Weil die Juden ein falsches Verständnis des Gesetzes hatten, wie es Paulus gehabt hat, darum haben sie den Christus verfehlt.

Dieses Schicksal Israels, das in der Verfehlung des Christus besteht, bewegt Paulus tief. Der Zusammenhang zwischen Röm viii 31-39 und ix 1-5 zeigt, dass der von Gott Gerechtfertigte und der Welt Entnommene zugleich der ist, der an der Welt, wie sie ihm im Schicksal seines Volkes begegnet, leidet. Darin ist er vor die Frage nach der Giltigkeit der Verheissungen Gottes gestellt. In zwei Gedankengängen wird einerseits Israels Schicksal als Gottes Verwerfung, andererseit als Israels Schuld deutlich. Ausgehend von dem Gedanken, dass Gott in seiner Verheissung frei ist und seine Verheissungen keinen innerweltlichen Vorzug schaffen, sondern dem Israel nach dem Geist gelten, wird deutlich: Gottes Verwerfen dient der Verherrlichung seines Namens in aller Welt und dem Erweis seiner Macht (ix 17). Dabei verfolgt Paulus weder den Gedanken einer Theodizee noch die Entfaltung einer Prädestina-

tionslehre. Letzere scheitert daran, dass die „Gefässe der Barmherzigkeit" „Gefässe des Zorns" gewesen sind, da sie wie alle Völker unter dem Zorn standen, und die „Gefässe der Barmherzigkeit", nämlich die Juden als Träger der Verheissung Gottes, „Gefässe des Zorns" geworden sind. Der Ton der Überlegungen liegt in der Aussage der Freiheit Gottes in seinem Erwählen und Verwerfen. Israels Verwerfung aber ist zugleich seine eigene Schuld; diese Schuld ist dem Paulus an seiner eigenen Gesetzeserfüllung vor Damaskus aufgedeckt worden. Israel hat aus seiner Stellung als Gottesvolk einen Rechtsanspruch vor Gott abgeleitet und hat sich mit seiner Gesetzeserfüllung einen Ruhm vor Gott und ein Verdienst schaffen wollen. Aus diesen beiden Gedankengängen zieht Paulus die Folgerung: Ihr Fall ist zum Reichtum der Menschheit und ihr Zurückbleiben zum Reichtum der Völker geworden (xi 12). Das vollzieht sich in der Völkermission. Paulus ist von der Wiederannahme Israels überzeugt. Seine Verstossung ist keine endgiltige, denn Gottes Verheissung bleibt in Kraft. Er hat als Geheimnis offenbart bekommen: „Verstockung ist teilweise über Israel gekommen, bis die Fülle der Völker eingehe, und so wird ganz Israel gerettet werden" (xi 25 f). Dieses Schicksal Israels wird eingegliedert in den Gang der eschatologischen Verwirklichung, die sich als dreiaktiges Drama vollzieht. „Wenn ihre Verwerfung Versöhnung der Menschheit ist, was wird ihre Annahme anders sein als Leben aus Toten?" (xi 15). Da die Verwerfung Israels bis auf das Eingehen der Fülle der Völker begrenzt ist, bildet seine Wiederannahme das Ende des ersten Aktes und die Auslösung des zweiten Aktes. Sie geht der Parusie und der Erweckung der Christusleute unmittelbat voraus. Es wäre allerdings auch die Deutung nicht unmöglich, dass die Wiederannahme Israels im Laufe des zweiten Aktes erfolgt und mit der Vernichtung des Todes die allgemeine Totenauferstehung einleitet. Auf alle Fälle ist Israels Verwerfung nicht Verstossung endgiltiger Art, sondern Zurückstellung, bis die Fülle der Völker eingegangen ist. Am Ende seiner Überlegungen begegnet der gleiche Universalismus des Heiles, wie er in der Erörterung um Adam und Christus vorhanden ist: „Gott hat nämlich alle zusammengeschlossen zum Ungehorsam, damit er sich aller erbarme" (xi 32). Und daran schliesst sich der grosse Lobpreis der Tiefe des Reichtums an Weisheit Gottes und Erkenntnis Gottes an, der mit der Aussage schliesst, die erneut von der Universalität des göttlichen Handelns spricht: „Aus ihm und durch

ihn und zu ihm ist das Weltall. Ihm gehört die Herrlichkeit in den Ewigkeiten. Amen" (xi 33. 36).

Die Beantwortung des Israelfrage zeigt den gleichen Universalismus des Heiles wie die bisherigen Erörterungen und gliedert die Geschichte Gottes mit Israel der Heilsverwirklichung ein, die sich deutlich bei Paulus abzeichnet. Die Betonung des ihm von Gott offenbarten Geheimnisses (xi 25) aber lässt erkennen: nicht nur das Israelschicksal, sondern seine Gesamtschau der Übermacht der Gnade, die in Jesus Christus gegeben ist, und die Folgerungen, die er daraus zieht, sind ihm geoffenbartes Geheimnis. Nicht von Menschen, auch nicht durch Menschen hat er seine Botschaft, „sondern durch Offenbarung Jesu Christi" (Gal i 12).

4.

Während in der Botschaft der Evangelisten die Geschichte der Menschheit einen doppelten Ausgang hat im rechtfertigenden und verdammenden Gericht (vgl. Matth xxv 31 ff. bes. 34. 41; Mark ix 43 ff; Luk xvii 26-37; Matth xiii 41-43. 49. 50; so schon bei Johannes dem Täufer Matth iii 7, 10-12) und andere neutestamentliche Schriften das aufnehmen, kennt Paulus im Unterschied zu ihnen nur den einen Ausgang, der auf das Ziel hinführt, „dass Gott sei in allen alles" (1. Kor xv 28). Das verdammende Urteil, das bei den Synoptikern und in den anderen neutestamentlichen Schriften endgiltigen Charakter trägt und unaufhebbar ist, hat bei ihm einen zeitbegrenzten Charakter, nämlich bis zum Ende des zweiten Aktes der eschatologischen Vollendung. Bis dahin bleiben die Nichtglaubenden unter der bannenden und quälenden Macht der dämonischen Gewalten und Herrschaften und des Todes, bis sie durch deren Vernichtung selbst auch zur Befreiung kommen. Die Glaubenden aber sind nicht allein zur Seligkeit bestimmt, sondern sie haben die Aufgabe, dem Christus mitzuhelfen in seiner Herrschaft und in seinem Gericht, und haben im Verhältnis zur Menschheit ein herrschende, richtende und helfende Stellung, die im Verlauf des zweiten Aktes sichtbar werden wird, wenn die Lichtherrlichkeit der Söhne Gottes offenbar werden wird.

Ein sehr bedeutsamer Beleg nach dieser Richtung finder sich bei Paulus, als er an den Korinthern tadelt, dass sie mit ihren Streitigkeiten um irdische Lebensfragen sich an weltlich-heidnische Gerichte wenden. Er verwehrt es ihnen mit der Frage: „Wisst ihr

nicht, dass die Heiligen die Welt richten werden?" (1. Kor vi 2). Solches Richten gehört zu ihrem Mitherrschen, denn das Amt des Herrschers ist zugleich das der Richters. Die Frage wird von Paulus an der angegebenen Stelle weitergeführt: „Und wenn durch euch die Welt gerichtet wird, seid ihr dann unfähig für die geringfügigsten Rechtstreitigkeiten? Wisst ihr nicht, dass wir über die Engel richten werden, geschweige denn über alltägliche Dinge?" (1. Kor vi 2 f). Diese Bemerkungen sind umso bedeutsamer, als sie nicht den Charakter grundsätzlicher Ausführungen haben, sondern Bemerkungen sind, die auf das Wissen der Korinther anspielen und wie von einer selbstverständlichen Sache sprechen. Das Mitwirken der Heiligen am Gericht über Menschheit und Engelmächte ist für Paulus und für die Korinthergemeinde ein unbestrittenes Wissen. Dies geschieht aber in jenem Abschnitt der eschatologischen Vollendung, der der Parusie und der Auferstehung der Christusleute folgt und die Unterwerfung der Mächte und Gewalten zum Inhalt hat.

Wie kommt Paulus aber nun zu dieser seiner Schau, die sowohl von seinen jüdischen Voraussetzungen wie von der Botschaft Joannes des Täufers und Jesu und den Aussagen seiner Zeitgenossen abweicht, deren Gedanken zum Inhalt der Kirchenlehre geworden sind, während theogische Aussenseiter und christliche Sektierer sich paulinische Gedanken zu eigen gemacht haben? Es will zunächst beachtet sein, dass Paulus das von ihm bezeugte Evangelium nicht auf menschliche Überlieferung und menschliche Lehre zurückführt, sondern auf die Offenbarung Jesu Christi selbst. Sein Evangelium ist konzentriert auf Kreuz und Auferstehung Jesu Christi, auf das Ereignis also, das in der Geschichte Jesu noch ausstand und auf das höchstens andeutend hingewiesen werden konnte. Dieses Ereignis liegt für Paulus nun abgeschlossen vor, er selbst ist sein letzter Zeuge (vgl. 1. Kor xv 1-11). Dieses Ereignis versteht er als weltenwendendes Geschehen. Als solches enthält es für ihn die Übermacht der Gnade, die der Menschheitsgeschichte ein völlig neue Richtung gibt, in seiner wendenden Kraft nur der Verfehlung Adams vergleichbar, an Gewicht sie weit übertreffend. Führte dieses in die Leiden des jetzigen Augenblickes, so öffnet jenes die Lichtherrlichkeit, der gegenüber die Leiden dieses Weltzeitalters kein Gewicht mehr haben (vgl. Röm viii 18; vgl. auch 2. Kor iv 17 f). Seine Erkenntnis von der Übermacht

der Gnade veranlasst ihn, von ihrer Universalität zu sprechen und das überkommene Bild vom doppelten Ausgang der Menschengeschichte umzugestalten zu jenem dreiaktigen Drama der eschatologischen Weltvollendung, in die die ganze Menschheit einbezogen ist, wie es hier entfaltet wurde. Der Apostel Paulus weiss sich angesichts dieses seines Verständnisses von der Übermacht der Gnade als Träger einer Christusoffenbarung, die ihm widerfahren ist, die er von aller apostoloschen Überlieferung unterscheidet und gegen die er auch von himmlischen Boten her keinen Einspruch duldet (vgl. Gal i 1 f. 6-12. 15-24). Die Übermacht der Gnade, vor der jede menschliche Leistung wesenlos wird und die nicht durch Gesetzeswerke ergänzt werden darf, wenn nicht ihre Übermacht verleugnet werden soll, führt ihn zu den erkennbaren Konsequenzen vom befreienden Ausgang der Menschheitsgeschichte. Paulus weiss sich als entscheidender Offenbarungsträger nach Christus, und die Offenbarung, die er von Jesus Christus empfängt, hat ihn selbst zum Inhalt. Vor die damit gegebene Entscheidung stellt er die Hörer seiner Botschaft.

Aber ist die aus der Übermacht der Gnade gezogene Folgerung bei Paulus tatsächlich so eindeutig, wie es bisher aussah? Sagt er nicht in dem eben herangezogenen Zusammenhang in 1. Kor vi: „Oder wisst ihr nicht, dass Ungerechte das Reich Gottes nicht ererben werden? Irret euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener noch Ehebrecher noch Weichlinge noch Knabenschänder noch Diebe noch Habsüchtige, nicht Trunkenbolde, nicht Verleumder, nicht Räuber werden das Reich Gottes ererben" (1. Kor vi 9-10). Die Übermacht der Gnade reinigt von diesen Ungerechtigkeiten (vgl. ebda vi 11), aber sie duldet nicht ein Verharren zu ihnen. Wer in ihnen verharrt, verliert das Erbe des Reiches Gottes. Dieses Erbe, die Teilhabe an dem Weltregiment des Christus, ist den Söhnen Gottes, nicht der ganzen Menschheit gegeben, denn nur die Söhne sind Erben (vgl. Röm viii 17; Gal iv 7). Wer in den Ungerechtigkeiten verharrt, hat an diesem Erbe kein Teil, verliert, was ihm zugesprochen wurde; das aber dieser Verlust ewige Verdammnis bedeute, wird nicht ausgesprochen. In diesem Ziusammenhang gewinnt das Beispiel vom Blutschänder von Korinth seine Bedeutung. Er ist einer von denen, denen nach 1. Kor vi 9 f das Erbe der Gottesherrschaft abgesprochen wird. Paulus tadelt, dass die Korinther das auch bei Heiden unerhörte Verhalten dieses Mannes billigen,

der die Frau seines Vaters, wahrscheinlich seine Stiefmutter, wie es aus den Worten des Paulus zu erschliessen ist, zu seiner Frau hat. Paulus will sich mit der Gemeinde und der wirksamen Kraft des Christus zusammentun, „einen solchen den Satan zu übergeben zum Verderben des Fleisches, damit sein Geist am Tage des Herrn gerettet werde" (1. Kor v 5). Wiederum wird die Übermacht der Gnade sichtbar: er soll nicht verloren gehen, vielmehr soll seine Person Rettung finden; deshalb empfängt er seine Strafe dadurch, dass er aus dem irdischen Dasein hinweggenommen wird und der Satan seine irdische Existenz vernichtet. Der Blutschänder ist getauft, er gehört zur Gemeinde; das Siegel der Taufe müsste gebrochen werden, wenn seine Strafe die ewige Vernichtung wäre. Der gleiche Gedanke findet sich wieder bei der Erörterung des unwürdigen Verhaltens von Gliedern der christlichen Gemeinde in Korinth beim Herrenmahl, das als Vollmahlzeit von einigen zur Völlerei benutzt wird, während die Armen darbend zusehen. Weil es unter den Gliedern der Gemeinde Leute gibt, die sich selbst zum Gericht essen, da sie den „Leib des Herrn" als Gemeinde nicht unterschieden haben gegenüber anderen Gesellschaften, „darum sind unter euch viele krank und schwach und sind einige entschlafen. Wenn wir aber uns selbst richteten, dann würden wir nicht gerichtet werden. Wenn wir aber vom Herrn gerichtet werden, dann werden wir gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt verdammt werden" (xi 29-32). Die zeitliche Strafe, in körperlicher Krankheit und Schwachheit und frühem Tod bestehend, ist für die Glieder der Gemeinde Züchtigung, damit sie nicht des Erbes der Gottesherrschaft verlustig gehen und mit der Welt nicht dem Satan und den Dämonen und dem Tod verfallen. Paulus spricht von einer Verdammung der Menschheit, die nicht zu Christus gehört. Vor ihr sollen die Christusleute bewahrt werden. Aber dass diese Verdammung eine endgiltige ist, sagt er nicht.

Wir stehen damit vor der Frage, wie Paulus vom Gericht überhaupt redet. Hier sind nun zwei Linien beobachtbar. Offenbar unterscheidet er zwischen einem Gericht an den Christen und einem solchen an allen Menschen.

Für das Gericht an den Christen ist bedeutsam, was Paulus 1. Kor iii 10-15 ausführt. An dieser Stelle wird eine wichtige Unterscheidung vollzogen. Paulus spricht einerseits von der Person des Menschen, andererseits von dem Lebensertrag dieser Person, da der

Mensch in jedem Augenblick seines Lebens Handelnder ist. Im Gericht wird der Glaubende als Person gerettet, während das Gericht über seinen Lebensertrag ergeht. Es wird geprüft, ob dieser Lebensertrag echt ist, d.h. ob er aus dem Glauben kommt (vgl. Röm xiv 23). Der Satz, dass alles, was nicht aus dem Glauben kommt, Sünde sei, steht in einer Erörterung über die Frage der Speisegebote und der Feiertage. Es steht also nicht der relativ höhere oder geringere Wert der sittlichen Lebensarbeit zur Erörterung, sondern das Handeln aus dem Glauben, bezw. die Diskrepanz zwischen Glauben als Zuwendung zum Herrn und einem nicht aus dieser Zuwendung bestimmten Handeln, nicht nur im Gebiet des Ethos, sondern im Gesamtgebiet des menschlichen Daseins. Dieses Gericht erwartet der Apostel Paulus auch für sich: „Mir ist es eine geringe Sache, ob ich von euch oder einem menschlichen Gerichtstag verhört werde. Aber ich verhöre mich auch selbst nicht. Denn ich bin mir keiner Schuld bewusst, aber darin bin ich nicht gerechtfertigt. Der mich verhört, ist der Herr. Daher richtet nicht etwa vor der Zeit, bis der Herr kommt, der das Verborgene der Dunkelheit erleuchten und die Ratschläge der Herzen offenbaren wird. Und dann wird einem jeden Lob von Gott werden" (1. Kor iv 3-5). Paulus erwartet für sich Lob, nicht Strafe. Strafe wäre es, wenn sein Handeln nicht bestehen könnte, sondern im prüfenden Feuer wie Holz oder Stroh oder Rohr verbrennen und sich nicht als Gold oder Silber oder Edelstein erweisen würde. Dann wäre er um seinen Lebensertrag, wie er 1. Kor iii 12-15 sagt, gebracht, und die Rettung seiner Person wäre wie die Rettung eines, der nackend dem Feuerbrand entrissen würde. Paulus erhofft für seinen Lebensertrag, dass er bleibe und bewährt erfunden werde. Durch dieses Gericht des Lebensertrages muss jeder hindurch, auch wenn auf Grund der Übermacht der Gnade die Errettung der Person ausser Frage steht. Deshalb kann Paulus den Korinthern schreiben: „Denn wir müssen alle offenbar werden vor dem Richterstuhl des Christus, damit ein jeder (den Lohn) empfange für das, was er durch seiuen Leib gehandelt hat, es sei gut oder böse" (2. Kor v 10).

In diesen Zusammenhängen ist nun ein Gedanke ausgesprochen, der für das allgemeine Gericht entscheidend ist: Das Gericht geht nicht über die äussere Gestalt der Werke und richtet sich nicht nach dem Augenschein, sondern erhellt das Verborgene der Dunkel-

heit und enthüllt die Ratschläge der Herzen. Diese Art des Gerichtes führt Paulus ausdrücklich auf sein Evangelium zurück. Er spricht von dem Tag, an dem Gott richten wird „das Verborgene der Menschen nach meinem Evangelium durch Jesus Christus" (Röm ii 16). Sein Evangelium proklamiert den Richter; Jesus Christus heisst er; und sein Evangelium enthüllt den entscheidenden Gesichtspunkt dieses Richters: das Verborgene der Menschen wird gerichtet. Durch das Gericht kommt ans Licht, was der Mensch wirklich seinem innersten Sein nach ist. Von diesem Gesichtspunkt her ist entworfen der entscheidende Grundsatz, den er im Römerbrief ausspricht. Anknüpfend an die alttestamentliche Aussage, dass das gerechte Gericht Gottes vergelten wird einem jeden nach seinen Werken, also den Lebensertrag eines Menschen beurteilt, erläutert er diesen Grundsatz: Denen, die in Geduld am Guten Werk festhaltend Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit erstreben, wird es ewiges Leben geben; denen aber, die aus Selbstsucht handeln und der Wahrheit ungehorsam sind, vielmehr der Ungerechtigkeit gehorchen, steht Zorn und Unwille bevor. Bedrängnis und Angst kommt über jede Seele des Menschen, die Böses schafft; Lichtherrlichkeit und Ehre und Frieden ist jedem, der das Gute schafft, bereit (Röm ii 6-10). Das Gericht ist also nicht aufgehoben; die Rettung aus ihm erfolgt durch den Glauben an den Herrn, d.h. dadurch, dass der Mensch sich dem Herrn auf seinen Anruf hin zuwendet. Aber dass dieses Gericht eine endgiltige und e w i g e Verdammnis schaffe im Unterschied zum ewigen Leben, wird nicht ausgesprochen. Wohl aber ist der Zustand bis zur Vollendung der Christusherrschaft für die Menschheit, die nicht dem Christus angehört, ein Zustand der Verdammnis.

Damit stehen wir vor einem wichtigen Ergebnis: Paulus blickt über den doppelten Ausgang der Geschichte der Menschheit hinaus. Die Übermacht der Gnade gibt ihm die Möglichkeit dazu. Im Ganzen des Neuen Testamentes bedeutet das: Der Ernst einer Entscheidung auf Leben und Tod in endgiltiger Sicht steht in der Frage nach Glaube oder Unglaube gegenüber der Botschaft von Jesus Christus vor den Menschen. Aber dem Menschen ist es unmöglich gemacht, über den anderen ein endgiltiges Urteil zu fällen. Gottes Gnade ist grösser als menschliches Denken (vgl. 1. Joh iii 18-22). Vom unausweichlichen Ernst der vor den Menschen stehenden Entscheidung aus sprechen die Synoptiker und die anderen neutestamentlichen Schriften, wenn sie vom doppelten Ausgang der Menschen-

geschichte sprechen. Von der Übermacht der Gnade her, die alles menschliche Denken übersteigt und den Möglichkeiten Gottes „wider alle Hoffnung auf Grund von Hoffnung" vertraut (Röm iv 18), redet Paulus, wenn er als Ausgang der Menschheitsgeschichte sieht: Gott in allen alles. Diese zweifache Sicht erst ist das volle und ganze Wort des Neuen Testamentes.

DER KNECHT DES HOHENPRIESTERS

Als der johanneïsche Jesus sich auslieferte in die Hände der ohnmächtigen Häscher und Petrus zum Schwerte griff (Jo xviii 1-27), waren zumindest z w e i Knechte des Hohenpriesters zugegen, Malchus und sein Verwandter (Jo xviii 26). Deshalb müsste es eigentlich heissen, dass Petrus nach e i n e m Knechte schlug, nicht aber nach d e m Knechte (Jo xviii 10). Diese Unstimmigkeit steigert im Leser das Gefühl, dass der Name Malchus, der Name eines belanglosen Knechtes, hier gar zu ostentativ genannt wird. Und Petrus geht nach der Tat unbehelligt davon. Hätte die blutige Verletzung einer Amtsperson von der Behörde denn so ohneweiters hingenommen werden können? Der vierte Evangelist mag seiner Antwort auf einen trivialen Einwand enthoben sein [1]). Die Synoptiker jedoch würden sicherlich zu dieser Frage Stellung nehmen, wenn sie in ihrem Sinne überhaupt bestünde.

Denn der Bericht von der Verhaftung Jesu scheint in den ersten Evangelien auf einer ganz besonderen Voraussetzung zu beruhen. Zu ihrem Verständnis müsste man bedenken, dass „J u d a s, der den Führer gemacht hat für die Häscher Jesu" (Act i 16), sich den Hohenpriestern dargeboten und verkauft hatte als „Knecht zum Gehorsam" (Röm vi 16). Darum haben die Knechte des Herrn Jesus [2]) seinen Verräter gebrandmarkt als den Knecht des Hohenpriesters. Und einer von ihnen hätte in begreiflicher Entrüstung zum Schwerte gegriffen und dem Judas ein Ohr abgehauen. Die Hohenpriester und Ältesten aber konnten schon in diesem Falle dem falschen Führer sagen: „Was geht das uns an? Siehe du zu" (Mt xxvii 3-4). — Ein Schwert also wird aufgeboten und getroffen eine Ohrmuschel bloss. Wie aber, wenn hier gedacht wäre an das von Jesaia bekannte Ohr der Jünger (Jes l 4-5)? Wie, wenn der Verräter Jesu um das gehorsame Ohr des Jüngers oder Knechtes (vgl. Mt x 24, 27) kommen sollte? Neben den dreissig Silberstücken des Judas würde auch sein Ohr zum prophetischen Erbgut gehören [3]).

[1]) Jo xviii 8 — die Weisung Jesu an die Behörde, seine Jünger frei gehen zu lassen (vgl. BULTMANN z. St.) — kann doch den später erfolgten Schwertstreich nicht auch schon decken. (Mt xxvi 15, 31; xxvii 9).

[2]) Vgl. z.B. Act i 21; Jak i 1; Röm i 1, 7; Phil i 1-2.

[3]) Zum Schwerthieb vgl. noch Sacharja xi 17 neben den offensichtlich zitierten Versen xi 12-13 und xiii 7 (Mt xxvi 15, 31; xxvii, 9).

Ursprünglich war, so lautet meine These, kein anderer als Judas „der Knecht des Hohenpriesters".

Die Berichte nach Markus und insbesondere Matthäus würden der hier vorausgesetzten Überlieferung entsprechen. Lukas der Arzt (Kol iv 14) erzählt, dass Jesus das Ohr berührte und den Knecht heilte (Lc xxii 51). Lukas nimmt den Schwertstreich also zurück und entzieht meiner Fragestellung den Boden [1]).

Der vierte Evangelist nun würde jener Überlieferung ganz entschieden widersprechen. In seinem Sinne geht Judas die Hohenpriester keineswegs um Geld an und verhandelt mit ihnen überhaupt nicht im voraus. Von Anfang hatte Jesus den Judas auserwählt, ein Teufel zu sein (Jo vi 64, 70-71), ein Werkzeug des Satans (Jo xiii 2, 26-27; vgl. Lc xxii 3), die Stunde des Sohnes herbeizuführen. Von Anfang war der Sohn des Verderbens (Jo xvii 12) ausserstande, das Wort Jesu und seines Vaters zu hören (Jo viii 43-47). Das Ohr eines Jüngers war ihm nie gegeben. Es konnte ihm daher auch nicht abgeschlagen werden. Seine falsche und allzumenschliche Kennzeichnung als Knecht des Hohenpriesters musste verschwinden. D a z u hätte der vierte Evangelist den Namen Μάλχος frei erfunden [2]). Auf Grund dieser Fiktion aber wäre es seiner gewaltigen Autorität gelungen, die ursprüngliche Tradition im Bewusstsein der Gemeinde zu verwischen.

Die hier vorgebrachte These hat ohne Zweifel ihre Reize. Zu entscheiden wäre, ob sie notwendig ist und haltbar.

Jerusalem NORBERT KRIEGER

---

[1]) Die von mir aufgerollten Fragen können natürlich auch nicht bestehen, wenn man Mt xxvi 51 (καὶ πατάξας τὸν δοῦλον τοῦ ἀρχιερέως) etwa mit E. KLOSTERMANN übersetzen will: „und schlug auf einen Knecht des Hohenpriesters ein". Der griechische Text bringt überall den bestimmenden Artikel (Mc xiv 47; Lc xxii 50; Jo xviii 10).

[2]) Vgl. W. BAUER zu Jo xviii 10 und i 29 (*Handbuch zum NT*, 6).

REVIEWS

G. J. Sirks, *De centrale betekenis van de Leer van de Heilige Geest*, in: *Oriëntatiereeks* I/II, De Tijdstroom, Lochem (Ned.), 1956. Prijs *f* 3,—.

Prof. Sirks doziert im Seminar der Remonstrantisch Reformierten Gemeinden in Holland, das verbunden ist mit der Universität Leiden. In der *Oriëntatiereeks* veröffentlichen die remonstrantischen Theologen Referate, die abgehalten worden sind in remonstrantischen Kreisen. Das von Prof. Sirks veröffentlichte Referat handelt von der zentralen Bedeutung der Lehre des Heiligen Geistes für die Theologie. Teilweise gibt es systematische Theologie, aber im mittleren Teil des Referats setzt Sirks seine Ansichten über die neutestamentliche Theologie des Heiligen Geistes auseinander. Er führt J. E. Fison, *The blessing of the Holy Spirit*, p. 109, an, der vom ältesten Christentum sagt: „In the novel combination of both words, holy and spirit, (they) characterised the uniqueness of the new religion". Von hieraus schliesst Sirks, dass der Ausgangspunkt der Theologie die Lehre des Heiligen Geistes sein soll und er versucht zu zeigen, dass im Neuen Testament der Heilige Geist Anfang des Glaubens und des Christentums ist. Er weist hin auf Joh xv 26; xiv 26; xvi 13 und erinnert dabei an Matth xiii 52. Er fragt: welche ist die Quelle aus der der Heilige Geist schöpft als er uns lehrt; und er meint, dass sie keine andere als die Heilige Schrift des Alten Testaments sein kann (Vergleiche auch: Luk xxiv 27 und 44 und Ap.gesch. viii 26 ff.). Und nun meint Sirks weiter, dass Mark xvi 17 γλώσσαι λαλήσουσιν καιναῖς mit diesen Gedanken zu verbinden ist. Dazu übersetzt er γλώσσαι nicht durch „Zungen" oder „Sprachen", sondern durch „Perikopen", denn dieses Wort wird gebraucht für Wörter oder Worte, die Erläuterung brauchen. In dieser Zusammenhang, so vermutet Sirks, zielt das Wort γλώσσαι auf die Schriftworte, die in der Synagoge von den Schriftgelehrten erklärt wurden und die jetzt von den Jüngern neue Erklärungen bekommen werden. Das alles wird dann verbunden mit der Ostergeschichte in Ap.gesch. ii. Sirks bemerkt: λαλεῖν braucht nicht ein verwirrtes Reden anzudeuten, es kann sehr wohl ὀρθῶς geschehen (Mark vii 35), es kann auch „rezitieren" bedeuten (Ef v 19); und ἕτερος bedeutet nicht das Andere im allgemeinen, sondern das Entgegengesetzte (Vergl. Gal i 6). Apostelgeschichte ii 4 übersetzt er dann: „und sie fingen an andere (neue, nicht der Tradition zufolge für das Osterfest übliche) Perikopen zu rezitieren"; und er weist hin auf die Predigt des Petrus, die nicht ein verwirrtes Lautengewebe ist, sondern ein wohldurchdachtes Ganze, das aufgebaut worden ist mit Hilfe von Schriftteilen. So führt, nach der Meinung von Sirks, der Geist von der Schrift zu Christum. Ap. gesch. ii 6 τῇ ἰδίᾳ διαλέκτῳ deutet seiner Meinung nach auf die verschiedenen aramäischen Dialekte; ii 11 ταῖς ἡμετέραις γλώσσαις soll bedeuten: Perikopen aus unseren Heiligen Schriften und schliesslich weist er auf Luk iv 14-30 hin, wo Jesus selber ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος (Vs. 14) neue Erklärung von einer Perikope gibt.

Dass in Matth. xiii 52 die Schrift gemeint ist als die Quelle aus der geschöpft werden soll, damit bin ich einverstanden; ich habe das ja selber damals verteidigt (*Jewish Hermeneutics* etc. pp. 99, 102, 103). Ich glaube aber nicht, dass man das nun auch von Joh xiv 26; xv 26 und xvi 13, 14 sagen kann. Joh xvi 14 „nehmen aus dem Meinigen" wird doch auf jeden

Fall bedeuten „nehmen aus der ganzen Verkündigung Jesu". Darin spielt die Schrift ihre Rolle mit, aber sie ist darin nicht das Einzige. Wenn man die Rolle der Schrift in dieser Zusammenhang betonen will, dann sollte man sagen: der Geist wird nehmen aus Jesu Schrifterklärung und uns verkündigen was Jesus von der Heiligen Schriften heraus gelehrt hat. Ich habe damals gemeint, und meine es noch, dass es wichtig ist zu betonen, dass Jesus von der Schrift aus gearbeitet hat mit den Methoden seiner Zeit. Aber man soll nun den Schwerpunkt nicht verlegen vom Geiste Jesu in die Schrift! Der Geist Jesu ist souverän und das Neue, das er aus der Schrift hervorbringt mit üblichen Methoden ist eben neu durch die Souveränität seines Geistes. Sein Geist wendet sich der Schrift zu, dieser Geist aber ist damit nicht wesensgemäss verbunden in solcher Weise, dass er ohne die Schrift nicht mehr reden kann! Und damit fällt die starke Bindung zwischen der Schrift und Mark. xvi 17 und Ap. gesch. ii 1-13, die Sirks annimmt, fort. Und das freut mich, denn seine Auslegung dieser beiden Schriftstellen hat doch den Schein ein wenig gezwungen zu sein. Mit dem, das er über λαλεῖν bemerkt hat er recht. Dieses Wort kann ein ordentliches Reden andeuten und wir sind in Ap. gesch. i bestimmt nicht gezwungen zu denken an verwirrtes Zungengerede. Aber ich kann ihm bstimmt nicht folgen wenn er διάλεκτος in ii 6 anders verstehen will als γλώσση in ii 11. Werden Juden und Proselieten aus Asia, Phrygia, Pamphylia und Libya aramäisch gesprochen haben? Und die Ägyptische Juden, was doch wohl als Alexandriner und nicht als Mitglieder der besonderen Kultgemeinschaft in Elefantine zu verstehen ist? Wozu hat dann die Septuagint gedient? Die διαλέκτοι von Vs. 6 umfassen mehr als aramäische Mundarten; das Griechische muss dazu gehört haben! Wenn dieses der Fall ist, dann ist die natürliche Auffassung von Vs. 11, dass auch dort verschiedene Sprachen gemeint sind. Es ist, glaube ich, nützlich, noch einmal wieder zu sagen, dass man bei der Exegese nicht nur fragen soll, was der Verfasser möglicherweise gemeint haben kann; sondern auch, was der Leser, der gewandt war das Griechische als Umgangssprache zu benützen, verstanden haben kann. Diese Regel ist nicht eine Ausrede konservative Auslegungen zu schützen; sondern es ist die Regel, die jeder gewissenhafte Verfasser in Anwendung bringt, die Frage nämlich, ob er so schreibt, dass seine Leser verstehen können was er meint. Macht der Verfasser das nicht, dann entsteht die Gefahr, dass er Missverständnisse schöpfen hilft. Wenn man diese Regel anwendet, dann meine ich, dass man doch ein wenig Vorsicht sein wird, bei mehreren Bedeutungen eines Wortes ohne weiteres eine ziemlich zur Seite gelegene Bedeutung des Wortes zu wählen. Man soll dann prüfen, ob diese zur Seite gelegene Bedeutung in der Umgangssprache lebendig gewesen sein kann. Und wenn man sich nun fragt, was der Leser von Ap. gesch. ii 1-13 verstanden haben kann wenn er dort gelesen hat von ἑτέραις γλώσσαις, dann meine ich, dass er dabei schwerlich an Schriftperikopen gedacht haben kann und dass er doch nichts anderes daraus verstanden haben wird als „andere Sprachen"; tatsächlich: Sprachen entgegengesetzt an die für diese Leute üblichen Sprachen. Dazu kommt noch eines: Ap. gesch. ii 3 redet von γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός und damit korrespondieren die ἑτέροι γλῶσσαι in Vs. 4. Ich kann es verstehen, dass eine Feuerzunge eine mit der Zunge hervorgebrachte, vom Geiste inspirierte Sprache symbolisiert; es ist mir aber nicht recht deutlich, wie eine Feuerzunge eine Schriftperikope symbolisieren kann. Ich meine dann auch, dass der interessante Versuch von Prof. Sirks zu einer neuen Exegese von Ap. gesch. ii 1-13 doch nicht gelungen ist. Wir dürfen aber nicht übersehen, dass dieser Versuch nur ein Teilstück eines grösseren Ganzen bildet; und soweit hat er

jedenfalls recht, dass der Heilige Geist im Neuen Testament eine weitaus wichtigere Stellung hat als er oft in unseren Theologien bekommt.

In dem dritten Heft dieser Reihe (*Oriëntatiereeks* IV-VI) wird von der Theologie des verstorbenen remonstrantischen Professors G. J. HEERING gehandelt. Es ist interessant hier zu sehen wie bei diesem Dogmatiker der liberalen Theologie die Schrift wieder eine zentrale und positive Stellung bekommen hat.

D.

WILLIAM FOXWELL ALBRIGHT, *From the Stone Age to Christianity, Monotheism and the Historical Process.* Second Edition with a new introduction by the author, Doubleday Anchor Book A 100, Doubleday & Company, Inc., Garden City, New York, 1957. Prise in U.S.A. $ 1.45, in Canada $ 1.65.

Wir brauchen uns nicht einer ausführlichen Besprechung dieser wichtigen Arbeit ALBRIGHT's zu unterziehen: *From the Stone Age to Christianity* ging bereits vor 17 Jahren ins Licht und es ist seitdem eine wohlbekannte Grösse in der theologischen Literatur. Das Jahr 1946 brachte eine Neuerscheinung und jetzt, 11 Jahre später ist diese zweite Auflage mit einigen kleinen Änderungen und einer neuen Einleitung von Doubleday & Comp. als Taschenbuch wieder herausgegeben worden. Man kann diskutieren über die Frage ob das Taschenbuch eine würdige Ausstattung für literarische und wissenschaftliche Arbeit ist. Trotzdem freut mich eine Herausgabe wie diese. Denn den Studenten wird es so ermöglicht ein wichtiges Werk billig zu haben und sie brauchen sich der Finanzen wegen nicht mit einem Bibliothekexemplar zu behelfen; für den Fachgelehrten ist das Format beim Nachschlagen und auf dem Schreibtisch doch geschickt und Nichttheologen schliesslich finden hier eine taugliche Möglichkeit mit den wichtigen Resultaten unserer Wissenschaft bekannt zu werden ebensogut wie wir mit Hilfe anderer Taschenbücher über die Grenzen unseres Gebiets hinwegschauen können in die Domänen der Naturwissenschaft. Das in unserer Zeit verlorengegangene Studium Generale wird doch durch das Taschenbuch noch ein wenig ermöglicht!

In der neuen Einleitung gibt ALBRIGHT viele Bemerkungen die wegen des Fortschritts der archäologischen Wissenschaft seit dem Jahre 1946 notwendig geworden sind. In den Übersetzungen dieses Buches (Deutsch 1949, Französisch 1951, Hebräisch 1953) sind viele dieser Bemerkungen bereits in dem Texte mit aufgenommen worden. Für die Neutestamentler sind die Bemerkungen bei Kap. VI, „In the Fullness of Time..." am wichtigsten. Sie gehen nahezu alle hervor aus den Entdeckungen seit 1948 in der Nähe von Qumran. ALBRIGHT nennt, wie viele, was hier ans Licht gekommen ist Essenisch, und er meint, dass die Gedanken, die wir im Neuen Testament begegnen in einer stark vom Essenismus berührten Umgebung gewachsen sind. Nach seiner Meinung lassen die Qumranfunde das Problem der Datierung der neutestamentlichen Schriften in einem andern Licht erscheinen: TORREY's Datierung der Johannesoffenbarung (A.D. 68) ist wahrscheinlich richtig; die Pastoralbriefe und der zweite Petrusbrief können sehr wohl vor dem Jahre 80 geschrieben sein, denn was in dieser Literatur, wie es immer heisst, eine Datierung vor dem Jahre 80 beanstandet, zeigt sich bereits in der Qumranliteratur. Auch für die Datierung der Testamente der Zwölf Patriarchen weist ALBRIGHT auf die Qumranfunde hin. Unter den Fragmenten die ans Licht gekommen sind befindet sich ein aramäisches Dokument das nahe verwandt ist mit dem Testament Levi, eine Datierung in christlicher Zeit ist also nicht möglich.

Dieses genügt um zu zeigen, wie ALBRIGHT die Qumranfunde verarbeitet. Hier ist nicht der Ort diese Sachen eingehend zu besprechen, denn man würde dann weiter auf das ganze Qumranmaterial eingehen müssen. Ich hoffe dazu noch einmal die Gelegenheit zu finden. Dieses Mal nur das: es ist zu verstehen, das die Qumrangeschichte Anlass gegeben hat viele Probleme neu und mit neuem Enthusiasmus zu bearbeiten; lassen wir aber unter dem Druck dieses Enthusiasmus uns nicht nur Qumran zuwenden auf die Gefahr hin andere nützlichen Sachen, die wir auf anderen Wegen kennen gelernt haben, ein wenig zu vergessen. Diese Gefahr fürchte ich doch einigermassen, wenn Datierungsprobleme nur mit Hilfe von Material archäologischer Art angefasst werden. Für Datierungsversuche soll man mit mehreren Faktoren rechnen! Wenn man datiert wie ALBRIGHT, dann macht man es wesentlich nicht anders als viele Radikalen es früher machten: der religionsgeschichtlichen Umwelt wegen wurden neutestamentliche Schriften spät datiert. Jetzt machen wir frühe Datierungen: auch wieder der religionsgeschichtlichen Umwelt wegen! Es wäre m.M.n. besser zu sagen, dass die Qumranfunde uns hinsichtlich der Datierung der neutestamentlichen Schriften lehren wie vorsicht man sein soll wenn man bei Datierungen religionsgeschichtliches Material zu Rate zieht. Denn in einer kleinen Ecke kann etwas gelebt haben, das, wenn es zutagetritt, grosse Verdikte umstürzt *und neue Erwägung des Problems erfordert.*

Alles in allem: ich freue mich über die Neuerscheinung ALBRIGHT's Buches mit seiner neuen Einleitung.

D.

OSCAR CULLMANN, *Dieu et César. Le procès de Jésus, Saint Paul et l'Autorité, L'Apocalypse et l'Etat totalitaire.* Neuchâtel, Suisse, Delachaux et Niestlé, dans la collection *Civilisation et Christianisme,* 1956. Prix 5 fr. 70.

CULLMANN pflegt seine Arbeiten zweisprachig herauszugeben. Auch mit seinem Werk *Der Staat im Neuen Testament* hat er das gemacht. Wir besprachen es in unserer Zeitschrift in Vol. I, fasc. 3, S. 231 f.; und brauchen daher die französische Fassung dieser Studie hier nur anzukündigen. Es ist erfreulich, dass dieses wichtige Thema in zwei Sprachen erörtert ist, so gut wie keiner braucht jetzt CULLMANN's Erörterungen der Sprache wegen ungelesen liegen zu lassen.

D.

HERMANN L. STRACK und PAUL BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch,* Fünfter Band, Rabbinischer Index, herausgegeben von JOACHIM JEREMIAS, bearbeitet von KURT ADOLPH. München, C. H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1956.

BILLERBECK hatte den Absicht, wie aus seinen nachgelassenen Papieren hervorging, noch einen Index zu den in seinem grossen Werke benutzten jüdischen Schriften zu veröffentlichen. JOACHIM JEREMIAS, dem die Fürsorge für sein Werk von BILLERBECK auf seinem Sterbebett übertragen worden war, hat diesen Plan aufgegriffen und mit Hilfe von Herrn Vikar KURT ADOLPH den Index fertig gestellt. Wir dürfen für diese mühevolle Arbeit — KURT ADOLPH hat etwa 40.000 Zitate verzettelt! — nur dankbar sein. Jetzt ist es möglich zu sehen, welche Stellen aus Talmud, Midrasch, Targumim, Pseudepigraphen und anderen Werken in dem Kommentar verwendet sind.

Für wissenschaftliche Arbeit aller Art kann das wichtig sein. Der Index ist ein wertvoller Schlüssel zu einem Werk, das uns ein Schlüssel zum Neuen Testament sein soll. Am Ende finden wir noch eine Berichtigungsliste zu Stellenangaben in Band I bis IV. Die Beck'sche Verlagsbuchhandlung hat das Büchlein (XI und 101 Seiten) tadellos ausgestattet.

In seinem Vorwort unterstricht JEREMIAS noch einmal, dass nur BILLERBECK die Verantwortung trägt für Band I bis IV des Kommentars. Ein wunderschöne Foto von PAUL BILLERBECK ist beigegeben und das macht dieser Indexband um so wertvoller.

Ich habe nur noch einen Wunsch, den ich kaum wage lautwerden zu lassen, den ich doch aber gern verwirklicht sehen würde: wäre es noch möglich ein Rabbinenverzeichnis zu dem Kommentar zu veröffentlichen? Es ist m.E. unter Umständen wichtig schnell nachschlagen zu können, wie ein Rabbi sich zu mehreren und verschiedenen Gegenständen geäussert hat. Vielleicht gibt es noch jemand, der sich dieser Verzettlung unterziehen will; und vielleicht ist die Verlangsbuchhandlung dann wieder zu Veröffentlichung bereit. Wenn dieses der Fall ist, mögen beiden im voraus gedankt sein!

D.

New Testament Studies. An international Journal published quarterly under the auspices of Studiorum Novi Testamenti Societas. London: Cambridge University Press. Vol. II (1955/56), Preis pro Heft 12s 6 d; vol. III (1956/57), Preis pro Heft 15s.

Von dem zweiten Jahrgang der *New Testament Studies,* dessen erste drei Hefte in dieser Zeitschrift (Bd. 1, SS. 324-5) angezeigt wurden, liegt nun das abschliessende vierte Heft (Mai 1956) vor. Das wissenschaftliche Niveau der darin enthaltenen Beiträge ist besonders hoch. Aus Gründen der Raumesknappheit kann hier leider kaum mehr getan werden, als diese Beiträge aufzuzählen. ROBINSON (Cambridge) schreibt über die matthäische Rede Vom Jüngsten Gericht, Mt xxv 31-46, und führt an aus Mk und Q herangeholten Beispielen aus, dass die Wahrscheinlichkeit sehr gross ist, dass wir es mit einer Aussage des historischen Jesus zu tun haben. Mgr. CERFAUX (Louvain) bespricht das Mysterium der Gottesherrschaft nach Mt xiii 11 *und Par.* (vgl. BURKILL: „The Cryptology of Parables in St. Mark's Gospel", *Novum Testamentum* 1, 246-262). HARRISON (Bournemouth) versucht, die Theorie einer in Ephesus verbrachten Gefängnishaft des Apostels Paulus im Hinblick auf paulinisch-authentische Stellen der Pastoralbriefe auszuwerten (vgl. desselben Verfassers *The Problem of the Pastoral Epistles,* London 1921; GEORGE S. DUNCAN: *St. Paul's Ephesian Ministry,* London 1929; CHARLES H. DODDS ursprünglich im *Bulletin of the John Rylands Library,* nun in *New Testament Studies,* Manchester 1953, auf SS. 83-128 veröffentlichten Aufsatz „The Mind of Paul"; BURTON S. EASTON: *The Pastoral Epistles,* New York 1948; JOACHIM JEREMIAS: *Die Briefe an Timotheus und Titus,* Göttingen 1949; MARTIN DIBELIUS und HANS CONZELMANN: *Die Pastoralbriefe,* Dritte Auflage [1]). WOOD (Birmingham) stellt Betrachtungen an über den Einfluss zeitpolitischer Geschehnisse auf den Entwicklungsgang der Gedanken Jesu; der Verfasser geht hier bewusst auf Wegen, die von der neueren neutestamentlichen Forschung verlassen wurden. ALAND (Halle) setzt sich mit HEUSSI (Jena) auseinander, dessen Argument über das

[1]) *Handbuch zum Neuen Testament,* Band 13. Verlag J. C. B. Mohr, Tübingen 1955; III, 116 S.; broschiert DM 7.20, gebunden DM 9.60.

Ableben des Apostels Petrus vor der Zeit der Abfassung des Galaterbriefes (Gal. ii 6: ὁποιοί ποτε ἦσαν οὐδέν μοι διαφέρει) er widerlegt (vgl. GILG: „Die Petrusfrage im Lichte der neuesten Forschung", *Theologische Zeitschrift* XI, 185-206, sowie die Berichte über die Ausgrabungen unter dem Vatikanischen Petrus-Dom). HYATT (Nashville) steuert einen aufschlussreichen Aufsatz über die Anthropologie der Hodayōth aus Qumrān bei (vgl. FLUSSERS diesbezügliche Ausführungen in צִיּוֹן XIX, 89-103; BARDTKE „Considerations sur les Cantiques de Qumrān", *Revue Biblique* LXIII, 220-233; vor allem nun FRIEDRICH NÖTSCHER: *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte* [1]).

Vom Inhalt der Hefte 1 (Nov. 1956) und 2 (Jan. 1957) des dritten Jahrgangs der Zeitschrift seien wenigstens die mehr umfangreichen Beiträge erwähnt: MOULE (Cambridge): „The Nature and Purpose of I Peter", BROWNLEE (Durham, N.C.): „Messianic Motifs of Qumran and the New Testament", MONTEFIORE (Cambridge): „God as Father in the Synoptic Gospels"; SELWYN (Winchester): „The Authority of Christ in the New Testament", ELTESTER (Tübingen): „Schöpfungsoffenbarung und Natürliche Theologie im Frühen Christentum" und COUTTS (Alton): „Ephesians i. 3-14 and I Peter i. 3-12".

London PAUL WINTER

[1]) *Bonner Biblische Beiträge*, Band 10. Verlag Peter Hanstein, Bonn 1956; 201 S.; DM 24.00.

To Contributors

Contributions submitted should not have been published elsewhere
Contributors will receive 25 offprints free of charge
Manuscripts should be typewritten
Semetic texts should normally be given in translation, unless the use of original characters is absolutely necessary
Manuscripts should be written in English, French or German

A nos Collaborateurs

Les articles ne peuvent avoir été publiés ailleurs
Les auteurs recevront à titre gratuit 25 tirages-à-part
On est prié de dactylographier ses manuscrits
Les mots sémitiques seront ordinairement transcrits; les caractères sémitiques ne seront utilisés qu'en cas de nécessité
On est prié d'écrire en français, anglais ou allemand

An die Mitarbeiter

Beiträge, die in irgendeiner Form bereits veröffentlicht sind, können keine Aufnahme finden
Mitarbeiter empfangen kostenlos 25 Separatabdrücke
Manuscripte müssen mit Schreibmaschine geschrieben sein
Semitische Worte sind im allgemeinen in Transkription zu geben
Semitische Schriftzeichen sind nur zu verwenden wenn unumgänglich notwendig
Die Beiträge können in deutscher, englischer oder französischer Sprache verfasst sein

E. J. BRILL — PUBLISHER — LEIDEN

GREGORIUS NYSSENUS
OPERA ASCETICA

Ediderunt

W. JAEGER, J. P. CAVARNOS,
V. W. GALLAHAN

1952, vii, 416 p. Cloth Gld. 30.—
(= Opera, VIII 1)

★

GREGORIUS NYSSENUS
MACARIUS

TWO REDISCOVERED WORKS OF
ANCIENT CHRISTIAN LITERATURE
GREGORY OF NYSSA AND MACARIUS

BY W. JAEGER

1954, VII, 301 p. Cloth [illegible]

MEDE VERKRIJGBAAR DOOR BEMIDDELING VAN DE BOEKHANI